

**Deuses em Movimento:
O Caso dos Muçulmanos Guineenses em Lisboa**

Inês Maria Calvo Brandão

**Dissertação de Mestrado em Migrações, Inter-Etnicidades e
Transnacionalismo**

Abril, 2016

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor José Maximiano de Albuquerque Almeida Leitão.

Agradecimentos

No trilhar deste caminho com obstáculos e vitórias, de descobrimento e aprendizagem, agradeço a todas e todos que de alguma forma tornaram possível a realização desta dissertação. Não me querendo alargar em demasia, não posso deixar de referenciar algumas pessoas pelo seu contributo, a diversos níveis, e expressar-lhes o meu profundo agradecimento

Muito obrigada ao Professor José Leitão por toda a disponibilidade, ensinamentos transmitidos, palavras de apoio e incentivo.

Muito obrigada à Professora Margarida Marques por toda a ajuda prestada no decorrer do curso de Mestrado.

Muito obrigada a todos os muçulmanos guineenses que tive o prazer e a honra de conhecer, que me contaram um pouco das suas vidas e me abriram as portas de suas casas. Um especial agradecimento a Genabú Baldé, uma peça fundamental para a realização desta dissertação, pelos contatos, pelas conversas e pela boa disposição que a caracteriza.

Muito obrigada aos meus amigos, em especial à Mary, à Regina e ao Eduardo, por me animarem e entusiasmarem nos momentos em que estava mais em baixo. Desculpem-me tantos planos adiados.

Muito obrigada à minha família, ao meu irmão Luís e à minha irmã Sara, por me acarinharem em cada regresso a casa, pelo companheirismo, força e entusiasmo com que partilharam comigo este desafio. Foi bom ter-vos por perto.

Por fim, o meu mais sincero e sentido agradecimento é para os meus pais, Teresa e César. Nada seria possível sem vocês. Muito obrigada mãe, muito obrigada pai, por sempre me apoiarem, incentivarem e aconselharem em todos os passos e decisões que tomei. Por me darem força e ânimo para continuar e por acreditarem incondicionalmente em mim. Desculpem-me as ausências prolongadas.

Aos demais... muito obrigada.

DEUSES EM MOVIMENTO: O CASO DOS MUÇULMANOS GUINEENSES EM LISBOA

INÊS MARIA CALVO BRANDÃO

Resumo

A presente dissertação pretende relacionar duas importantes temáticas na atualidade, migrações e religião. Nas sociedades contemporâneas, que se caracterizam por serem cada vez mais diversificadas a nível étnico, cultural, social e também religioso, para que muito contribuíram as migrações, a integração dos imigrantes, muitas vezes percecionados como o “outro”, não pode ser um aspeto descurado pelas ciências sociais.

Dentro deste quadro, o principal objetivo desta dissertação prende-se com perceber qual o papel da religião para a integração dos imigrantes. A partir do estudo de caso dos muçulmanos guineenses na região de Lisboa procurou-se compreender de que forma é que este grupo adaptou, ou não, as suas crenças e práticas religiosas ao novo contexto, onde o Islão é assumidamente uma religião minoritária. Por outro lado, procedeu-se a uma análise a três níveis distintos. Um primeiro nível de análise diz respeito à forma como o Estado trata, por força da legislação existente, a questão da igualdade e liberdade religiosas. Um segundo nível prende-se com analisar a comunidade religiosa, quer em termos das instituições que a compõem e o seu papel para a integração dos seus membros, quer em termos de solidariedade entre indivíduos. Por fim, procurou-se também aferir de que forma a sociedade maioritária é percecionada por este grupo em termos de relacionamento e sentimento de discriminação.

PALAVRAS-CHAVE: Imigração; Religião; Muçulmanos; Guineenses.

GODS IN MOTION: THE CASE OF GUINEAN MUSLIMS IN LISBON

INÊS MARIA CALVO BRANDÃO

Abstract

This dissertation aims to relate two important themes nowadays, migration and religion. In contemporary societies, characterized by being increasingly diversified at ethnic, cultural, social and even religious levels, to which a lot contributed migration, integration of immigrants, often viewed as the "other", cannot be an aspect neglected by the social sciences.

Within this framework, the main objective of this dissertation relates to perceive the role of religion for the integration of immigrants. From the case study of Guinean Muslims in Lisbon we tried to understand how this group has adapted, or not, their religious beliefs and practices to the new context, where Islam is a minority religion. Moreover, we proceeded to an analysis at three different levels. A first level of analysis refers to the way the state, under the existing legislation, treats the issue of equality and religious freedom. A second level relates to analyze the religious community, both in terms of the institutions that comprise it and its role in the integration of its members, as in terms of solidarity between individuals. Finally, we also tried to comprehend how the majority society is perceived by this group in terms of relationship and sense of discrimination.

KEYWORDS: Immigration; Religion; Muslims; Guineans.

Índice

Agradecimentos.....	2
I – Introdução	1
II - Metodologia	4
III – Conceitos Fundamentais	8
III.1 – Sobre O Conceito De Integração	8
III.2 – Sobre O Conceito De Religião	12
IV – Da Secularização À Pós-Secularização: A Religião Nas Sociedades Contemporâneas	15
IV.1 – Teoria Da Secularização: Breves Notas	15
IV.2 – A Religião Nas Sociedades Contemporâneas	19
V – Religião E Imigração	27
V.1 – Deuses Em Movimento	27
V.2 – Religião Como Fronteira Para A Integração	30
V.3 – Religião Como Ponte Para A Integração.....	35
VI – A Religião: O Islão	39
VI.1 – Dimensão Ideológica	39
VI.2 – Dimensão Prática.....	41
VI.3 – O Islão No Mundo.....	44
VII – O Caso Dos Muçulmanos Guineenses Em Lisboa	47
VII.1 – O Enquadramento Legal Da Questão Religiosa Em Portugal	47
VII.2 – Muçulmanos Em Portugal	53

VII.3 – A Comunidade Islâmica De Lisboa E A Institucionalização Do Islão No Espaço Público Português	58
VII.4 – Os Muçulmanos Guineenses E A Religião	61
VII.5 – A Dimensão Social Da Religião: Instituições Religiosas, Redes De Relacionamento E Capital Social	69
VII.6 – O Relacionamento Com Não Muçulmanos: A Religião Como Discriminação Na Sociedade Portuguesa?	73
VII.7 – O Sentimento De Integração Na Sociedade Portuguesa.....	79
VIII – Notas Finais: Religião Como Ponte, Fronteira Ou Ambas?	85
X – Referências	88
XI – Anexos	96
Anexo 1 – Guião de Entrevistas	96

I – Introdução

Com a presente dissertação pretendemos relacionar duas importantes temáticas que consideramos caracterizadoras das atuais sociedades ocidentais. São elas a religião e as migrações.

Por um lado, ao arrepio do que os teóricos da secularização haviam postulado, a religião assume hoje um papel de destaque. É incontestável a sua importância, relevância e controvérsia na cena internacional, uma vez que se relaciona com temas como multiculturalismo, migrações, ideologias, radicalismos religiosos e terrorismo, entre outros, questões que são parte central da agenda política, sobretudo, das democracias ocidentais mas com repercussões em todo o mundo. Mais ainda, a religião, longe de perder a sua influência, continua a ter um papel preponderante e a influenciar diversos segmentos da sociedade. Por outro lado, a pluralidade e diversidade religiosa das sociedades reflete também a presença da religião no espaço público, facto que não podemos dissociar do fenómeno migratório.

Tal como Castles e Miller (2003) identificam vivemos na “era das migrações”, não porque as migrações sejam algo novo ou inédito, até porque os movimentos de pessoas remontam a tempos imemoráveis, mas sim porque, por um lado, hoje é mais fácil as pessoas deslocarem-se para qualquer lugar do mundo, devido à globalização, desenvolvimento das telecomunicações, transportes, mudanças políticas e culturais e, por outro lado, constantemente, importantes eventos em todo o mundo, envolvem as migrações internacionais.

Segundo os dados mais recentes das Nações Unidas (2016) estima-se que em 2015 existiam cerca de 244 milhões de migrantes internacionais, o equivalente a um crescimento de cerca de 30% comparando com os dados de 2000, cerca de 173 milhões de migrantes, e embora os migrantes correspondam a uma pequena parcela da população mundial, pouco mais de 3%, noutra perspetiva este valor é bastante significativo, uma vez que em todo o mundo existem apenas quatro países com uma população superior. Assim, com a maior facilidade de movimento e consequente aumento dos fluxos migratórios as sociedades são hoje mais diversificadas e pluralistas a diversos níveis. Segundo Vilaça (2006) a diversidade tornou-se regra e não uma

situação transitória e as sociedades apresentam hoje características culturais, étnicas, éticas e religiosas muito heterogêneas. Isto pois os migrantes trazem consigo um conjunto de atributos, inerentes a cada um, que muitas vezes são diferentes ou contrários aos da maioria da população da sociedade de acolhimento. Neste contexto, as migrações devem ser entendidas como um dos maiores desafios da atualidade tendo em conta o complexo processo de integração e adaptação quer por parte dos países de destino quer por parte daqueles que iniciam o processo migratório.

De acordo com Hagan e Ebaugh (2003) no decorrer do percurso migratório, a religião pode desempenhar um papel muito importante a diferentes níveis: na decisão de migrar, na preparação da viagem, na travessia (durante a própria viagem), na chegada, no processo de integração e no estabelecimento de redes transnacionais. Propomo-nos aqui analisar um destes níveis sendo a pergunta de partida para a qual esta dissertação pretende contribuir: **“Que papel desempenha a religião na integração dos imigrantes.** Ou seja, num mundo gradativamente global, onde as fronteiras físicas, cada vez mais permeáveis, vão sendo substituídas por fronteiras imaginadas onde o “outro”, porque diferente e com todas as suas especificidades, é muitas vezes visto como uma ameaça à identidade nacional, poderá a religião, personificada através das mais diferentes fés, ser prática e diálogo que fomente a integração e solidariedade? Quais os seus limites e potencialidades?

Para tal, a partir do estudo de caso dos muçulmanos guineenses em Lisboa os objetivos desta investigação resumem-se nas seguintes questões:

- Qual é a regulação jurídica sobre liberdade e diversidade religiosa em Portugal?
- Em que medida pertencer a determinado grupo religioso contribui para a integração dos imigrantes, ou pelo contrário, resulta na sua exclusão?
- Ser religioso era algo que já existia antes da migração ou é resultado da inadaptação e dificuldades encontradas no país de acolhimento?
- A religião é vivida e assumida da mesma forma que o era no país de origem?
- De que forma a religião fomenta ou, pelo contrário, limita o relacionamento com os diferentes membros da sociedade?

De forma a desenvolver tais objetivos serão tidas em conta três dimensões:

- **Estado de acolhimento** que engloba a relação estado/igreja, as leis e políticas sobre liberdade e diversidade religiosa.
- **Sociedade de acolhimento** que diz respeito ao relacionamento entre diferentes grupos (hostilidade, discriminação, amizade, indiferença...) aferido através da perceção dos imigrantes.
- **Comunidade religiosa** que engloba a história, características e dimensão da comunidade assim como o seu padrão de incorporação e a coesão e solidariedade intracomunitária.

No que toca à organização por capítulos, primeiramente serão apresentados dois conceitos fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação que são o conceito de integração e o conceito de religião. Depois será feito um enquadramento sobre a religião nas sociedades contemporâneas que será seguido pela relação entre religião e imigração. No seguinte capítulo serão expostos os princípios fundamentais do Islão, nomeadamente no que se refere às crenças e práticas e posteriormente será apresentado o estudo de caso, onde procuramos desenvolver os objetivos propostos. Por fim serão apresentadas as conclusões

II - Metodologia

Para a realização desta dissertação adotou-se uma abordagem quantitativa, na medida em que, preterindo quantificar dados, comprovar ou refutar hipóteses definidas à priori, o principal objetivo é sobretudo observar, descrever e compreender o objeto de estudo, estudar aprofundadamente esse objeto.

Por forma a delimitar a amostra, o estudo recaiu sobre os muçulmanos da corrente sunita e dentro destes apenas os de origem guineense devido à heterogeneidade da própria comunidade e também por serem os mais representados. Tubergen (2006) desenvolve um quadro de análise em que no contexto das migrações, a religião (afiliação religiosa) e a religiosidade (frequência e grau de comprometimento com uma determinada religião) resultam de quatro fatores específicos. Os fatores individuais como o sexo, a idade, a situação profissional, estado civil..., os efeitos de origem (as características do país de origem, como o grau de modernização, o contexto da migração, a integração social na comunidade religiosa do país de acolhimento... desempenham um papel fundamental nas práticas religiosas no país de destino), os fatores de receção (dizem respeito às características do país e sociedade de acolhimento, como a diversidade religiosa, a forma de governo...) e ainda fatores da comunidade (que relacionam os dois anteriores, efeitos de origem e fatores de receção. Um exemplo hipotético, os judeus apresentam práticas religiosas mais vincadas que os muçulmanos em França, mas em Inglaterra a situação é oposta, isto diz respeito por exemplo ao tamanho e coesão da comunidade religiosa). De acordo com o autor, estes fatores contribuem positiva ou negativamente para a filiação e participação dos imigrantes em determinada religião. Neste sentido, optar por estudar apenas os muçulmanos originários de determinado país torna-se plausível pois permite-nos controlar de forma mais eficaz diferentes variáveis. Futuramente numa fase posterior dos estudos (doutoramento) o propósito será alargar a investigação, desenvolvendo um estudo comparativo entre as diferentes origens que compõem a comunidade. Optou-se então pela profundidade em detrimento da representatividade, justificável também pela adequação dos meios aos fins, uma vez que estudar universos demasiado heterogêneos exige do investigador uma grande disponibilidade de recursos quer ao nível do tempo, quer ao nível financeiro, quer ao nível técnico. Assim,

mais do que a expressividade numérica, importa sobretudo a compreensão e descrição densa do objeto de estudo (Goldenberg 2004) e foram critérios de seleção para a nossa amostra:

- Ser muçulmano do ramo sunita
- Ser guineense
- Viver na região de Lisboa

Ainda relativamente à amostra, uma vez que se optou, como um instrumento de recolha de dados, pela realização de entrevistas semi-diretivas, Quivy e Campenhoudt (1995: 163) chamam-nos à atenção para que aquando a utilização deste instrumento, “o investigador não pode, regra geral, dar-se ao luxo de entrevistar muito mais do que umas dezenas de pessoas”. Neste sentido, de entre os muçulmanos de origem guineense foi objeto de estudo uma micro amostra o mais diversificada possível que compreendeu cinco homens (H1, H2, H3, H4 e H5) e cinco mulheres (M1, M2, M3, M4 e M5) cujo perfil apresentamos de seguida (Fig.1).

Fig. 1 – Perfil dos Entrevistados

	Idade	Ocupação Profissional	Estado Civil	Agregado Familiar	Tempo em Portugal	Nacionalidade portuguesa
H1	60 anos	Empregado	Casado	6	33 anos	Sim
H2	55 anos	Empregado	Casado	5	27 anos	Sim
H3	26 anos	Estudante/ Empregado	Casado	3	5 anos	Não
H4	45 anos	Empregado	Casado	9	15 anos	Sim
H5	43 anos	Empregado	Casado	3	25 anos	Sim
M1	34 anos	Desempregada	Casada	4	6 anos	Não
M2	26 anos	Empregada	Divorciada	2	8 anos	Não
M3	57 anos	Empregada	Casada	5	29 anos	Sim
M4	39 anos	Desempregada	Casada	4	9 meses	Não
M5	68 anos	Reformada	Viúva	7	32 anos	Sim

De acordo com Goldenberg (2004: 50) numa investigação qualitativa procuram-se casos exemplares reveladores da cultura em que estão inseridos e acrescenta que “o número de pessoas é menos importante do que a teimosia em enxergar a questão sob várias perspectivas”.

No que toca aos procedimentos metodológicos, desde logo, tornou-se indispensável uma pesquisa bibliográfica de forma a definir e especificar conceitos, tais como religião e integração, e aprofundar temáticas como o papel da religião nas sociedades atuais, o Islão e os muçulmanos em Portugal e a relação entre religião e imigração.

Numa fase posterior da investigação, e de forma a recolher dados e informações mais específicas e concretas, optou-se pela realização de entrevistas semi-directivas ou semi-estruturadas. Nas entrevistas semi-estruturadas o investigador “organiza um conjunto de questões sobre o tema que está sendo estudado, mas permite, e às vezes até incentiva, que o entrevistado fale livremente sobre assuntos que vão surgindo com o desdobramento do tema principal” (Pádua 2004: 70). Assim, as entrevistas foram realizadas através de uma série de perguntas guia, sem uma ordem exata, para que os entrevistados se sentissem à vontade e falassem abertamente, sendo sempre garantido o respeito pela privacidade e confidencialidade dos dados. Neste sentido, elaborou-se, previamente e após pesquisa, um guião (anexo 1) e recorreu-se a um aparelho de gravação e a um pequeno diário de campo. O primeiro para registar as respostas dos entrevistados, não correndo, desta forma, o risco de adulterar ou manipular os discursos dos intervenientes, e o segundo com o objetivo de retirar pequenos apontamentos sobre os entrevistados, durante e logo após a entrevista.

A partir de um conhecimento privilegiado foi-nos possível chegar a um dos nossos intervenientes e posteriormente, utilizando a técnica bola de neve, foram surgindo novos contactos, facultados por quem íamos entrevistando. As entrevistas tiveram uma duração entre 30 a 40 minutos e foram realizadas maioritariamente nas casas dos entrevistados ou num local indicado pelos mesmos para que se sentissem o mais à vontade possível. Num caso em particular foi-nos pedido por um indivíduo do

sexo masculino que cobríssemos o cabelo, solicitação que acedemos com grande naturalidade e cumprimos com o devido respeito.

Acresce ainda referir que foram também alvo de uma análise documental a Constituição da República Portuguesa, nomeadamente o art.º 41, referente à liberdade de consciência, de religião e de culto, e a Lei da Liberdade Religiosa datada de 2001. A escolha por estes dois documentos prendeu-se pelo facto da sua história e importância no que toca ao enquadramento legal da questão religiosa em Portugal. Através da sua análise foi possível esclarecer e expor a relação Estado/Igreja no país e perceber como é que o Estado Português garante, ou não, a liberdade de religião a todos os seus cidadãos, assim como, o tratamento dado às religiões minoritárias dentro das suas fronteiras

III – Conceitos Fundamentais

Importa antes de mais tecer algumas considerações iniciais sobre dois conceitos que pensamos fundamentais para a realização desta investigação. Por um lado, torna-se necessário perceber e definir integração e por outro lado é relevante saber a que nos referimos quando falamos de religião.

III.1 – Sobre O Conceito De Integração

A inserção dos imigrantes no país de acolhimento, a nível económico, social e cultural, é um processo interativo, por vezes moroso e árduo, que exige a adaptação quer dos imigrantes (grupo minoritário) à cultura e valores dominantes, mas também do estado e sociedade (grupo dominante) recetores à inclusão dos recém-chegados. Bauboöck (1996: 113) refere que:

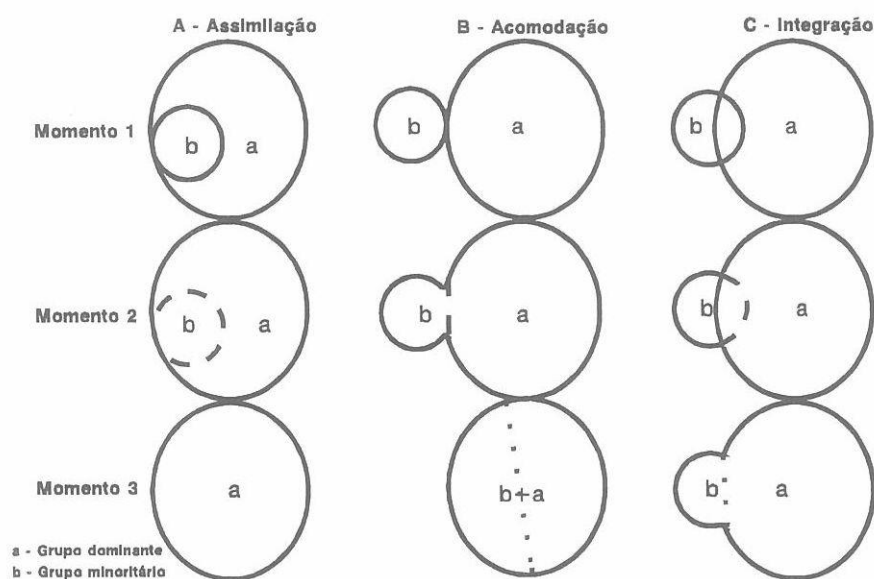
(...)a inserção de novos elementos previamente classificados como pertencentes a um ambiente externo, afetará sempre as estruturas existentes. Quer a inserção tenha lugar como um processo relativamente contínuo ou como um singular e massivo evento, requer adaptação por parte do sistema de forma a manter a coesão interna.

Este processo de ajustamento tem sido trabalhado sob diversas denominações, porém as mais recorrentemente utilizadas são a assimilação, a acomodação e a integração (Fig. 2), que passamos a elucidar.

A assimilação foi definida por Park e Burgess (cit. em Gordon 1964: 62) como “um processo de interpenetração e fusão no qual pessoas e grupos adquirem as memórias, sentimentos e atitudes de outras pessoas e grupos e, através da partilha da sua experiência e história, são incorporados numa vida cultural comum”. Gordon (1964), por sua vez, considerou esta definição insuficiente na medida em que se referia apenas a uma dimensão ou subprocesso da assimilação. Para o autor, à assimilação cultural (aculturação), ou seja, à mudança dos padrões e valores culturais, deveriam seguir-se a assimilação estrutural (acesso e participação nas instituições sociais da sociedade de acolhimento), a assimilação matrimonial (amalgamação), a assimilação identificacional (desenvolvimento de um sentimento de pertença, exclusivo da

sociedade de destino), a assimilação de atitudes dos recetores (não prejudiciais; ausência de preconceitos), a assimilação de comportamentos dos recetores (ausência de discriminação) e a assimilação cívica (ausência de valores e poderes que entrem em conflito). Concluídos estes estádios encontraríamos uma sociedade homogeneizada, o que pressupunha a plena adaptação dos imigrantes à sociedade de acolhimento. Gordon (1964: 115-131) vai ainda mais longe e desenvolve o conceito de assimilação, em torno da metáfora “melting pot”¹, que se traduz na mistura ou fusão de duas ou mais culturas originando um novo sistema cultural. Porém, o conceito de assimilação é essencialmente utilizado de forma a “descrever a progressiva adoção, por parte das minorias, das características do grupo dominante” (Malheiros 1996: 47), o que Bauboöck (1996: 114) resume como a “abolição da diferença”, resultado da perda de particularidades distintivas de determinado grupo.

Fig.2 – Processos de ajustamento dos imigrantes à sociedade de acolhimento



Fonte: Malheiros, Jorge Macaísta. 1996. *Imigrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 48

Por sua vez, a acomodação traduz-se no desenvolvimento de modos de cooperação mútua entre a sociedade recetora e os grupos minoritários. Bauboöck

¹Em português utiliza-se a expressão “caldo de culturas”.

(1996: 114) identifica este processo como a “internalização da diferença” na medida em que “envolve a adaptação do grupo inserido às condições existentes, assim como uma mudança na estrutura da sociedade majoritária”. Malheiros (1996) chama-nos contudo à atenção para o facto de que embora o termo acomodação seja trabalhado na base da cooperação e respeito mútuo, acarretando desta forma um carácter bastante positivo, pode revelar-se desajustado ao estudo de determinadas realidades. Segundo o autor é possível manter e preservar a distinção dos traços culturais, da religião e das práticas sociais informais, porém o mesmo não acontece no que concerne à economia e às atitudes político-institucionais uma vez que existe um conjunto de mecanismos como o direito ou as instituições administrativas, criadas pelo grupo dominante, que têm e são necessariamente válidas para todos.

Por fim, a integração, desenvolvida pela corrente multiculturalista que partindo “da problemática das minorias e da etnicidade, associa à ideia de participação social igualitária a preservação das identidades étnicas” (Machado, 2002. 67). Segundo Pires (1999: 9) o conceito de integração é frequentemente utilizado “...para designar, no plano micro, o modo como os atores são incorporados num espaço social comum, e, no plano macro, o modo como são compatibilizados diferentes subsistemas sociais...”. Nesta definição estão então implícitas duas dimensões, por um lado, o modo como diferentes atores, individualmente ou em grupo se relacionam e participam num espaço social comum (integração social) e por outro lado, o modo como se estabelecem e estão ordenadas as relações ente papeis, lugares, instituições e hierarquias (integração sistémica) (Pires 2012). Por sua vez, Cashmore (cit. em Machado 2002: 67) entende por integração “que diferentes grupos étnicos sejam capazes de manter as suas fronteiras e individualidades participando em igualdade nos processos fundamentais de produção, distribuição e governo”.

Neste sentido, pressupõe-se que haja uma compatibilidade entre a manutenção das características individuais e diferenciadoras dos grupos minoritários e a adoção por estes das normas sociais da sociedade recetora. Porém quando as diferenças, entre grupos distintos, são extremamente vincadas, como por exemplo no que toca à religião, podem gerar-se situações de discriminação provocadas pelo sentimento de desconfiança da sociedade de acolhimento face aos imigrantes que

resultam na segregação destes últimos em diferentes aspetos. Malheiros (1996) refere-se à segregação espacial que diz respeito a fixação de determinado grupo de pessoas com características comuns numa determinada zona residencial e à segregação no mercado de trabalho que resulta em hierarquias profissionais, segmentação do mercado de trabalho ou mesmo o desemprego. Contudo, importa ainda referir, que a segregação pode ser involuntária, como mencionada anteriormente, ou voluntária (Bauboöck 1996). Por exemplo, no caso da segregação espacial, muitas vezes os imigrantes optam por fixar-se em zonas residenciais onde já estão inseridos membros do seu grupo étnico para proteger e preservar os valores da sociedade de origem (Malheiros 1996) ou porque consideram que desta forma será mais fácil a sua adaptação (Bauboöck 1996). Neste sentido, a segregação não implica necessariamente a não integração até porque a segregação espacial, por exemplo, não invalida que os imigrantes estejam plenamente integrados noutros domínios como no mercado de trabalho ou no acesso à educação e neste sentido Machado (2002: 68) refere que:

Contrastes sociais fortes com a população envolvente, na medida em que significam exclusão social, são o contrário de integração. Se determinada minoria é especificamente atingida por padrões cristalizados de desigualdade de oportunidades, remetendo a larga maioria dos seus membros para situações de pobreza, reproduzindo-se de geração em geração, não é possível considera-la socialmente integrada. Em contrapartida, se entre essa minoria e a população envolvente há mais continuidades do que contrastes, podemos, no que respeita às dimensões sociais da etnicidade, falar de integração.

Feita a distinção entre assimilação, acomodação e integração, é este último, e por isso aquele a que dedicamos maior atenção, o conceito que nos parece mais adequado para trabalhar o processo de ajustamento dos imigrantes à sociedade de acolhimento, sendo neste sentido a escolha para a realização desta dissertação. Posto isto, importa reforçar que a integração nem sempre é um processo fácil, nem mesmo homogéneo, na medida em que, se por um lado se desenvolve biunivocamente entre indivíduo e sociedade de acolhimento, por outro lado muitos outros fatores interferem neste processo, como os valores e práticas da comunidade, o grau de interação com o grupo dominante, a situação do país de acolhimento, entre outros.

III.2 – Sobre O Conceito De Religião

Não existe uma definição universalmente aceite acerca do que é a religião, sendo que uma das mais duras críticas feitas acerca deste conceito é a de que é uma construção ocidental que perpetua o pensamento imperialista e colonialista (Smith 1964, Fitzgerald 2000; Riesebrodt 2007). Riesebrodt (2007) diz mesmo que algo está errado quando jogos de futebol são identificados enquanto fenómenos religiosos e a recitação de certas sutras budistas não. Porém, seguindo o argumento de Berger (1967: 177) consideramos que as “definições não podem, pela sua natureza, ser consideradas verdadeiras ou falsas, mas sim, mais ou menos úteis. Por esta razão faz pouco sentido argumentar sobre definições. Se, no entanto, existem discrepâncias entre definições num determinado campo, devemos pois, discutir a sua respetiva utilidade”, uma vez que são influenciadas por visões do mundo, interesses, contextos institucionais...

Tendo em mente que mais difícil que encontrar as semelhanças entre as várias religiões é explicar as suas diferenças, o que torna difícil chegar a um consenso, tomemos como exemplo o caso do budismo ou do jainismo que, ao contrário das religiões monoteístas ou politeístas, não reconhecem qualquer deus ou deuses sagrados (religiões teístas), consideramos, no entanto, assim como o fazem a maior parte dos investigadores nesta matéria (Borges 2010; Harrison 2006; Dix 2006; Dobbelaere e Lauwers 1973; Berger 1967) que são de destacar dois grupos de definições.

Por um lado, as definições substantivas, dizem-nos o que é a religião, referem-se, tal como o nome indica, à substância da religião, à sua essência, às suas características e definem-na em termos de entidades sobrenaturais. Um exemplo destas definições pode ser encontrado na obra de Tylor (1871) que define religião como a crença em deuses ou seres espirituais, ou seja, é o absoluto, o transcendente, o numinoso, o determinante da religião (Borges 2010).

Já as definições funcionais referem-se ao que a religião faz, à sua utilidade, funcionalidade e efeitos numa sociedade. Durkheim (1995: 44), um clássico das definições funcionalistas define religião como “um sistema unificado de crenças e de práticas referentes a coisas sagradas, isto é, separadas e proibidas, (...) que reúnem

numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem”. Também Luckmann (1976: 61) apresenta a sua definição funcional de religião preceituando que “o cosmos sagrado determina diretamente a inteira socialização do indivíduo e é relevante para a total biografia individual. Dito de outra forma, as representações religiosas servem para legitimar a conduta em todo o tipo de situações sociais”

Coutinho (2012: 187) traça de forma esclarecedora a diferença entre estas duas definições que resume nas seguintes palavras:

Em termos substantivos, a religião é um sistema composto por descrições do sagrado, respostas ao sentido do mundo e da vida (crenças), meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado (práticas), orientações normativas do comportamento (valores).

Em termos funcionais, a religião permite regular e justificar a conduta individual (normativa), providenciar coesão social (coesiva), consolar e aliviar (tranquilizante), fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação (redentora).

Porém, as definições não são algo rígido e umas tendem a ser mais restritivas enquanto outras mais inclusivas, e por isso, nem sempre é fácil a distinção entre estes dois tipos de definições. Se não, revejamos a definição de Durkheim: a religião é “um sistema unificado de crenças e de práticas referentes a coisas sagradas”, o que nos remete para as características, a essência da religião (definição substantiva), ao mesmo tempo que esse sistema de crenças reúne “numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem”, evidenciando nesta última parte a função social da religião que o autor entende como sendo “eminentemente coletiva” (Durkheim 1995: 44).

Posto isto, parece-nos que ambas as definições devem ser tidas em conta para o propósito desta investigação e como tal, a religião deve ser entendida como englobando três dimensões:

- Ideológica – referente à fé, às crenças, aos valores;

- Prática – respeitante à ação, à vivência religiosa;
- Social ou comunitária: relativa à comunidade

IV – Da Secularização À Pós-Secularização: A Religião Nas Sociedades Contemporâneas

IV.1 – Teoria Da Secularização: Breves Notas

A importância e o papel da religião tem despertado, desde há muito tempo, o interesse de vários estudiosos, assumindo-se como um elemento sociocultural indeclinável para analisar qualquer sociedade.

Uma das mais valorizadas teorias acerca desta questão é a teoria da secularização que dominou os debates académicos durante as décadas de 50 e 60 mas cujos alicerces remontam até ao iluminismo (Berger 1999) e que, muito sucintamente, podemos resumir no declínio da religião. Foi sobretudo na área da sociologia que esta teoria ganhou mais adeptos, até porque, quase todos os grandes fundadores desta disciplina, ainda que não a tenham formulado, influenciaram e contribuíram para o seu desenvolvimento. Entre outros, Karl Marx e Auguste Comte já antecipavam um mundo sem religião (Zepeda 2010) e Durkheim (1984: 121) falava da inexorável perda de importância da religião na vida social, nas palavras do próprio:

(...)se existe uma verdade que a história indiscutivelmente estabeleceu, é que a religião ocupa uma área cada vez menor da vida social. Originalmente estendia-se a tudo; tudo o que era social era religioso – as duas palavras eram sinónimos. Depois, gradualmente, as funções políticas, económicas e científicas emanciparam-se da função religiosa (...) Deus, se é que nos podemos expressar de tal forma, que antes estava presente em todas as relações humanas, retira-se progressivamente delas. Ele deixa o mundo para os homens e as suas disputas. Pelo menos, se Ele continua a governa-lo é do alto e de longe, e o efeito que ele exerce, torna-se mais generalizado e indeterminado (...)

Para Casanova (1994) este generalizado consenso permitiu que a teoria da secularização permaneça incontestável durante décadas, ainda que, na verdade, nunca tivesse sido formulada, examinada ou testada rigorosa e sistematicamente. Já Hervieu-Léger (1999: 23) acrescenta que de forma a “testemunharem da legitimidade científica do seu interesse pela religião, os investigadores eram obrigados, de certo modo, a

confirmar o desaparecimento daquela”. Porém, ainda que, atualmente, seja alvo de duras críticas, não podemos negar que foi uma das interpretações mais importantes sobre a modernidade e a religião.

Tendo como pano de fundo, sobretudo, os países ocidentais cristianizados e especialmente as democracias europeias, os teóricos da secularização entendiam que o advento da modernidade e todas as transformações a ela intrínsecas, como a democratização, industrialização, desenvolvimento tecnológico... trariam um efeito negativo sobre o significado e papel da religião nas sociedades. “O estudo dos factos religiosos autenticava-se sociologicamente declinando empiricamente, a partir do catolicismo tomado como forma por excelência da religião, a perda religiosa da sociedade moderna” (Hervieu-Léger 1999:23).

O conceito de modernidade aqui implicado engloba quatro processos que Willaime (2015: 25-27) denomina de racionalização, diferenciação, individualização e pluralização. Segundo o autor, a racionalização caracteriza-se por uma melhor mobilização dos recursos com o objetivo de alcançar determinado fim. A diferenciação corresponde ao desenvolvimento autónomo de diversas áreas como a economia, a política, a ciência, a religião... e consequentemente à separação das instituições que se ocupam destas diferentes áreas. Por sua vez, com a individualização o ser humano emancipa-se face às coletividades, sobretudo no que toca à conduta instituída por normas e valores de determinadas organizações. Por fim, a pluralização diz respeito à valorização e respeito pela diferença.

É dentro deste quadro que se desenvolve a teoria da secularização assumindo-se que quanto mais modernidade menos religião. A teoria é apresentada como um “jogo de soma nula” (Willaime 2015: 23) na medida em que a modernidade traria consigo a perda de importância da religião quer na sociedade quer ao nível dos indivíduos (Berger 1999; Dobblaeare 2004; Catroga 2006).

A teoria da secularização foi trabalhada sobre diversas perspetivas e o que na verdade se aceita como a tese da secularização implica vários processos, nem sempre, obrigatoriamente, ligados entre si (Riis 1993; Casanova 1994, 1995; Dobblaeare 2004; Catroga 2006). Utilizando a terminologia de Dobblaeare (2004) a secularização deve ser entendida como um conceito multidimensional, comportando três níveis: a

secularização societal (nível macro), a secularização organizacional (nível meso) e a secularização individual (nível micro).

A secularização societal diz respeito à perda de influência social e material da religião enquanto forma de conhecimento e legitimação. Citando Berger (1967: 113), atentemos na sua definição de secularização:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são removidos da dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos da sociedade e das instituições na história ocidental moderna, é claro, a secularização manifesta-se na evacuação pelas Igrejas cristãs de áreas anteriormente sob o seu controle ou influência - como na separação entre Igreja e Estado, ou na desapropriação de terras da Igreja ou na emancipação da educação da autoridade eclesiástica.

Na essência, cria-se a distinção entre espaço público, que incorpora as decisões relativas a atos de coação, onde se incluem aspetos da sociedade sob o controle do estado, vinculados ao interesse público (Hollenbach 1993 cit. em Gonzáles, Lozano e Pérez, 2009) e espaço privado que diz respeito aos aspetos da vida individual, fora do controle estatal, como a família, o lazer, a concepção de bem... e também a religião (Gonzáles, Lozano e Pérez, 2009). Neste sentido, dentro da esfera privada, o indivíduo, autónoma e livremente, escolhe, entre uma variedade de modelos disponíveis, porém, nenhum oficial, aqueles onde se quer inserir, de acordo com as suas preferências (Dobblaeare 2004). Traduz-se, neste sentido, na laicização do estado (Riis, 1993; Zepeda 2010). Taylor (2011) fazendo uso dos ideais da revolução francesa, liberdade, igualdade e fraternidade, adianta que ninguém deve ser forçado a acreditar ou adorar um Deus, liberdade religiosa (*liberdade*), deve haver tratamento de igualdade entre as pessoas de diferentes religiões ou credos, uma vez que nenhuma religião deve ser privilegiada, nem muito menos usada ao serviço do estado (*igualdade*) e deve tentar-se manter um equilíbrio e harmonia entre as diferentes religiões e os seus crentes (*fraternidade*).

Por secularização organizacional devemos entender aquilo a que Casanova (1994; 1995) denomina de “privatização da religião” que se traduz na sua marginalização e perda de influência.

As mudanças sociais que estimularam a secularização societal traduziram-se em processos racionais que se estendiam desde a economia até ao mundo social, não deixando nenhuma esfera intocável: até mesmo a esfera religiosa teve que se racionalizar. A situação do mercado pluralista forçou as instituições religiosas a comercializar os seus produtos, as tradições religiosas. E para alcançar "resultados", as estruturas sócio-religiosas foram-se burocratizado, estimulando a profissionalização do pessoal e do ecumenismo religioso. (...)

O homem perdeu as suas relações comunitárias e a religião, que tem uma base comunitária, perdeu o seu impacto na sociedade. Ela foi reduzida para submundos precários: a família, a esfera privada e agrupamentos religiosos.

Esta passagem de Dobblaeare (2004: 35-38), remete-nos para as transformações que as instituições religiosas tiveram que encetar para se manterem e competirem naquilo a que o mesmo define como “mercado religioso”, onde enquanto consumidor, o indivíduo tem à sua disposição um leque variado de opções desde as tradicionais (entenda-se religiosas), às mais recentes (leia-se seculares), de que pode usufruir, quer sozinho quer em congregação (Casanova 1994). A religião perde assim a sua influência na sociedade uma vez que passa a dizer respeito à escolha de cada um.

Por fim, a secularização individual diz respeito ao grau de convicção religiosa dos indivíduos, assim como ao seu envolvimento com as instituições religiosas e traduz-se no declínio das crenças e práticas religiosas. Berger (1967: 113) utiliza mesmo o termo “secularização da consciência” uma vez que “(...) como existe uma secularização da sociedade e da cultura, assim existe uma secularização da consciência. Simplificando, quer dizer que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que olham para o mundo e para as suas próprias vidas sem o benefício de interpretações religiosas”, refletindo-se muitas vezes no abandono das igrejas (Dobblaeare 2004; Hervieu-Léger 1999; Willaime 2015).

Nestas três sub-teses estão bem patentes os quatro processos característicos da modernidade (racionalização, diferenciação, individualização e pluralização) que como Riis (1993: 374) sintetiza levaram a que a “religião fosse marginalizada como um subsistema com reduzido impacto na sociedade, respeitante à escolha privada”.

IV.2 – A Religião Nas Sociedades Contemporâneas

Se a tese da secularização dominou os debates nas ciências sociais até à década de 60 quase sem oposição, é sobretudo a partir da década de 70 que começam a surgir as primeiras contestações e até mesmo, alguns dos seus teorizadores como Berger optaram por reformular os seus trabalhos acerca do papel e importância da religião.

As primeiras críticas que surgiram, diziam respeito à inevitável ligação entre modernização e secularização, assumindo-se que a segunda seria resultado da primeira. Um dos maiores desafios, nunca alcançado, dos teóricos da secularização foi explicar as diferenças entre os Estados Unidos e a Europa. Tocqueville (2010: 475) referia na sua época que:

(...) ao mesmo tempo que a lei permite ao povo americano tudo fazer, a religião impede-o de tudo conceber e proíbe-o de tudo ousar.

A religião, que entre os americanos não faz parte diretamente do governo da sociedade, deve pois ser considerada como a primeira das suas instituições políticas; pois se não lhes dá o gosto à liberdade, facilita-lhes singularmente o seu uso.

Posto isto, queremos dizer que a secularização correspondia a uma visão europeia da religião e que ao contrário do que se pretendia, alargá-la ao resto do mundo, tal não foi possível. Como refere Habermas (2005) se após a segunda Guerra Mundial existem evidências estatísticas de que em quase todos os países europeus houve um declínio do número de fiéis, o inverso verificou-se nos Estados Unidos, ou seja, a população devota e religiosamente ativa manteve-se constante, ou até, aumentou. Por outro lado, Casanova (1994) adianta que no decorrer da década de 80 é difícil encontrarmos, em qualquer lugar do mundo, conflitos políticos que não tenham uma vertente religiosa e neste sentido, o caso americano não deve ser tratado como uma exceção pois, em toda a parte, a religião assume um papel de extrema importância.

Quer ao nível nacional, quer ao nível dos assuntos internacionais, a religião tem vindo a ocupar uma função cada vez mais relevante e as próprias instituições religiosas, tal como refere Casanova (1994) parecem não estar dispostas a desempenhar o papel de invisibilidade e privatizado associado à secularização e à

modernidade. O autor, embora admita que a modernidade trouxe consigo a diferenciação entre esferas seculares, ou seja a emancipação de outras esferas das instituições e normas religiosas, diz-nos porém que a perda de influência da religião na esfera pública, não pode ser comprovada e que quando assim é se traduz numa opção das comunidades e instituições religiosas. Socorrendo-se de eventos históricos como a Revolução Islâmica no Irão, a emergência do movimento Solidariedade na Polónia, a Revolução Sandinista na Nicarágua ou a reemergência do fundamentalismo protestante como força política nos EUA, Casanova (1994, 1995) cunha o termo desprivatização da religião para descrever esta evidência da religião no espaço público.

As religiões em todo o mundo estão a entrar na esfera pública e na arena de contestação política não só para defender o seu território tradicional, como fizeram no passado, mas também para participar nas lutas, para definir e criar as modernas barreiras entre esfera pública e privada, entre sistema e vida natural, entre legalidade e moralidade, entre indivíduo e sociedade, entre família, sociedade civil, e estado, entre nações, estados, civilizações, e o sistema mundial (Casanova 1994: 6)

Casanova (1995: 404), dentro deste contexto, explora também a noção de religiões públicas segundo o qual, as religiões:

(...) mesmo aceitando a desoficialização estatal e a neutralidade com respeito à disputa política, reclamam pelo direito de intervir, dialógica ou polemicamente na esfera pública da sociedade civil. O resultado dessa reformulação é uma conceção da religião pública compatível com as liberdades do liberalismo e com a moderna diferenciação estrutural e cultural.

Para o autor as religiões públicas, manifestam-se quer ao nível estatal, quer ao nível da sociedade política, quer ao nível da sociedade civil e acrescenta que não devem ser entendidas como algo anti moderno ou que poem em causa e rejeitam a autonomia política do estado ou da sociedade e as normas democráticas de pluralismo e liberdades, pelo contrário, contribuem para a aceitação e inclusão desses valores na medida em que “representam novos tipos de crítica imanente e normativa de formas específicas de institucionalização da modernidade” (Casanova 1994: 221).

Habermas por sua vez fala-nos de sociedades pós seculares, afluentes na Europa, nas quais as comunidades e tradições religiosas ganham uma renovada e até, nas suas palavras, “inesperada” (Habermas 2005: 114) importância política. Devemos entender por sociedade pós-secular uma sociedade onde interagem forças seculares e forças religiosas e dentro deste contexto:

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens do mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, continuam irreconciliáveis na substância das suas doutrinas e visões do mundo. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião são os dois lados da mesma medalha. (Habermas 2005: 2-3)

Nas sociedades pós seculares, a religião mantém-se ativa e molda a vida social a diferentes níveis. Os acontecimentos de 11 de Setembro foram para o autor, a demonstração inequívoca de que os discursos religiosos não podem ser afastados da esfera pública pois é a “polarização ideológica entre campos seculares e religiosos que ameaça minar a coesão cívica” (Habermas 2005: 6). Neste sentido torna-se indispensável um processo de aprendizagem entre cidadãos seculares e religiosos, “o ethos da cidadania liberal exige que ambos os lados devem determinar os limites da fé e do conhecimento de uma forma reflexiva” (Habermas 2005: 2), devendo os cidadãos respeitarem-se “uns aos outros como membros livres e iguais da sua comunidade política” (Habermas 2005: 3).

Por outro lado, Habermas entende que devemos distinguir entre esfera pública informal e esfera pública formal. É na “esfera pública informal” (Habermas 2005: 130), leia-se associações, corporações, instituições culturais... diferente dos parlamentos, tribunais, ministérios e administrações, esfera pública formal, o local onde se identificam problemas sociais e onde a comunidade religiosa assim como a secular podem influenciar as decisões do poder político. Assim, a esfera pública e a sua intervenção funde-se num “jogo que se estabelece entre a formação política da vontade, constituída institucionalmente, e os fluxos comunicativos espontâneos de

uma esfera pública não organizada e não programada para tomar decisões, os quais não são absorvidos pelo poder” (Habermas cit. em Lubenow 2007: 114).

Tanto em Habermas como em Casanova está implícita a necessidade de diálogo e cooperação entre as diferentes esferas das sociedades modernas, onde a religião não pode ser descurada.

Berger (1999: 2-3) fala-nos da dessecularização do mundo. Contrariando a sua tese inicial considera que “o mundo de hoje (...) é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” e acrescenta que, “a modernização teve alguns efeitos secularizadores, em alguns lugares mais do que noutros”. Para o autor, desde logo, os níveis de secularização não estão necessariamente vinculados nem, tão pouco, se estabelecem de forma equivalente na medida em que, tal como exemplifica, mesmo que poucas pessoas pratiquem ou confessem determinada religião, as instituições que representam essa mesma religião, podem desempenhar um papel social ou político extremamente ativo, ou vice-versa. Por outro lado, Berger (1999:3) adianta ainda que a modernização “também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização”. Podemos perceber nestas afirmações que Berger não rejeita a secularização, na verdade, considera que tanto forças secularizadoras como contra-secularizadoras coexistem e interagem entre si.

Quando se refere às comunidades religiosas, Berger (1999) identifica duas estratégias que estas podem encetar num mundo visto como secularizado. São elas a rejeição ou a adaptação das práticas e crenças aos ideais modernos. Porém, considera que no cenário internacional são os movimentos conservadores, ortodoxos e tradicionalistas e que adotaram uma estratégia de rejeição que estão a florescer sendo que o contrário acontece aos que adotaram uma posição de adaptação. De forma a tornar claro, Berger (1999) chama à atenção para dois importantes movimentos, em franca expansão no mundo, o Islão, sobretudo em países já muçulmanos ou em países com imigrantes muçulmanos, o caso de estados europeus, e o evangelismo pentecostal que cresce essencialmente em países onde essa religião era marginal ou muito pouco conhecida. Referindo-se especificamente ao Islão, ao contrário do que se havia pensado, Berger (1999) alerta para o facto de que este ressurgimento não se restringe a sectores menos modernos ou mais atrasados, na verdade, “é muito forte

em cidades com alto grau de modernização, e em alguns países é particularmente visível em pessoas com educação superior de estilo ocidental – no Egito e na Turquia, por exemplo, muitas filhas de profissionais secularizados usam o véu e outros adornos da modéstia islâmica” (Berger 1999: 8).

Berger refere-se ainda ao ressurgimento da religião ligado a outras questões não propriamente religiosas. Na política internacional o autor aduz que “seria útil distinguir entre movimentos políticos autenticamente inspirados pela religião, e aqueles que utilizam a religião como uma legitimação conveniente de agendas políticas baseadas em interesses claramente não-religiosos” (Berger 1999: 15) Muitas vezes utiliza-se o argumento religioso para justificar certos atos, condutas ou decisões que, na verdade, mascaram interesses políticos, económicos e sociais. Também na guerra e na paz a religião tem um papel ativo e Berger (1999) salienta que tanto por um lado, instituições e movimentos religiosos fomentam guerras e guerras civis como por outro, a religião pode servir para mediar conflitos. O autor acrescenta ainda que, por vezes, a difusão de valores religiosos, mesmo que as instituições não desempenhem um papel formal nas sociedades, pode ter consequências pacifistas como aconteceu com o fim do apartheid na África do Sul. Por fim também é evidente o papel da religião no que respeita aos direitos humanos e à justiça social. O papel das instituições religiosas foi sem dúvida incontestável e teve consequências políticas importantes na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos ou na queda dos regimes comunistas na Europa assim como condiciona opções, por exemplo, relativamente ao aborto (Berger 1999). Note-se aqui, tal como o autor salienta, que a noção de justiça social não é entendida da mesma forma por todos, a justiça de uns não é a justiça de outros.

Embora num quadro teórico diferente, assim como Berger, Hervieu-Léger preceitua que a modernidade teve efeitos secularizadores mas também contra-secularizadores. Atentemos neste excerto da autora (Hervieu-Léger 2005: 46):

As instituições religiosas continuam a perder a sua capacidade social e cultural de imposição e de regulação das crenças e das práticas. O número dos seus fiéis diminui e os próprios fiéis adotam o «pega e larga», não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais.

Por outro lado, esta mesma modernização secularizada oferece, porque é geradora simultaneamente de utopia e opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Quanto maior é a incerteza quanto ao futuro, quanto mais intensa é a pressão da mudança, mais as crenças proliferam.

Hervieu-Léger (2005) chama-nos à atenção para o facto de que em todas as religiões existem crentes não praticantes, sendo a Europa um estudo de caso por excelência para a avaliação deste fenómeno. Para a autora a desarticulação entre a crença e prática revela-se um dos principais indícios da perda de importância das instituições religiosas, contudo tal não significa a perda de importância da religião. Utilizando a expressão “bricolage das crenças” (Hervieu-Léger 2005: 47-51), Hervieu-Léger considera que nas sociedades modernas o indivíduo ganha autonomia para compor o seu próprio sistema de crenças que varia conforme o sexo, a idade, a classe social... As crenças baseiam-se na experiência subjetiva e individual de cada um, uma vez que os meios e os recursos culturais não estão de igual modo à disposição de todos. Dentro deste quadro, as crenças criam-se e multiplicam-se de modo fluido, ainda que não estejam vinculadas aos seus dispositivos de enquadramento institucional. “As crenças disseminam-se. Conformam-se cada vez menos com os modelos estabelecidos. Solicitam cada vez menos práticas controladas pelas instituições (...)” (Hervieu-Léger 2005: 56).

As sociedades modernas caracterizam-se então por um “beliving without belonging”². Contudo, isto não significa, segundo a autora, que “as instituições religiosas perderam, ou estão em vias de perder toda a capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais” (Hervieu-Léger 2005: 57). O que quer dizer que embora as religiões não sejam mais herdadas, são os indivíduos que voluntariamente entendem juntar-se a determinada comunidade e optam ou não por ajustar o seu modo de vida, relativamente ao casamento, a comportamentos sexuais, a opções políticas..., de acordo com a instituição, da qual escolheram fazer parte.

² Traduzindo para português “crer sem pertencer”. Expressão inicialmente desenvolvida por Grace Davie ao avaliar o futuro da religião na Grã-Bretanha, onde verificou que ao passo que a crença persistia, a pertença estava em declínio, ou de forma mais específica, o crer ia diminuindo a um ritmo mais lento que o pertencer. Davie, Grace. 1990. “Beliving Without Belonging”: Is This the Future of Religion in Britain?”. *Social Compass* 37(4): 455-469.

Face a estas perspetivas partilhamos da opinião de que a modernidade trouxe consigo alguns efeitos secularizadores, mais numas sociedades do que noutras e mais a uns níveis do que a outros consoante a sociedade. Contudo, a perda de influência da religião e a sua marginalização não corresponde à realidade, ao contrário do que a tese da secularização previa.

Nas sociedades contemporâneas, a religião faz parte dos debates públicos, condiciona discursos e decisões políticas e é utilizada para justificar posições sobre diversos problemas. Questões sobre bioética, aborto, eutanásia, casamento homossexual, a associação da religião ao crime e o acentuar dos fundamentalismos que agregaram à religião os mais diversos nomes (violência, jihad, terrorismo, fanatismo, ameaça à democracia...) são exemplos disso. Mais ainda, quando o Estado se revela incapaz de responder às aspirações e necessidades dos seus cidadãos, diferentes estruturas, independentes do estado, como associações, instituições, organizações ou grupos informais, muitas delas de cariz religioso, começam a afirmar-se na vida pública e a intervir nas mais diversas áreas (ambiente, discriminação, corrupção, exclusão social...) (Dimas 2013; Vilaça 2008).

Por outro lado, tal como sustentam Reder e Schmidt (2010) a religião tem passado por uma transformação multifacetada em que a linguagem e símbolos religiosos vão sendo transportados para diferentes domínios que não são especificamente religiosos. Moreira (2008) identifica esta transformação como o “deslocamento do religioso”. Frequentemente, podemos encontrar no cinema, teatro televisão, publicidade... tradições de cariz religioso. Os meios de comunicação mostram-nos filmes e programas que abordam a religião, transmitem shows-missa e festas religiosas através dos quais “os potenciais semânticos e simbólicos da religião estão a tornar-se um recurso social universal que molda a vida pública e cultural em toda uma variedade de formas” (Reder e Schmidt, 2010: 1-2). Desta forma, terminando com Casanova (1994), a religião tornou-se pública num duplo sentido, entrou na esfera pública e publicitou-se.

Acresce ainda dizer que se a separação entre estado e religião é das premissas da teoria da secularização a menos contestada, contudo, pensamos que também aqui

se levantam algumas questões pois, por vezes, esta separação não assume um carácter efetivo, ou até mesmo não existe separação.

Matos (2013) estabelece uma tipologia de análise para a relação entre Estado e religião, que apresenta como o relacionamento entre o Estado e as Igrejas, segundo a qual esse relacionamento subdivide-se em quatro padrões: separação sem lei especial, separação com lei especial, Igreja de Estado (regalismo) e Estado de religião (teocracia).

Os Estados Unidos são o exemplo por excelência da separação sem lei especial que se resume na ausência deliberada de uma posição religiosa pelo Estado. O Estado é o único ator deste tipo de separação e não impõe, não proíbe, não reconhece, não tem e não interfere na organização interna de nenhuma religião (Matos 2013). Este tipo de relacionamento Estado-Religião existe em todos os continentes, todavia se era uma das premissas da teoria da secularização, Matos (2013) diz-nos que no contexto Europeu, apenas se verifica na Irlanda.

Na separação com lei especial, “o primeiro indicador desta categoria é a existência de um registo estatal obrigatório, o qual decorre de uma lei especial ou de um acto normativo de valor equivalente” (Matos 2013: 68). Este tipo de relacionamento subdivide-se em duas categorias uma que trata todas as religiões de forma igual e outra que as hierarquiza, estabelecendo privilégios.

O regalismo, ou Igreja de Estado, implica a fusão entre o Estado e religião. O Estado identifica-se com uma religião que impõe à organização social. Já nas teocracias, o Estado também se funde na religião, porém o papel primordial é desta última, na medida em que o Estado é dirigido em nome da religião.

V – Religião E Imigração

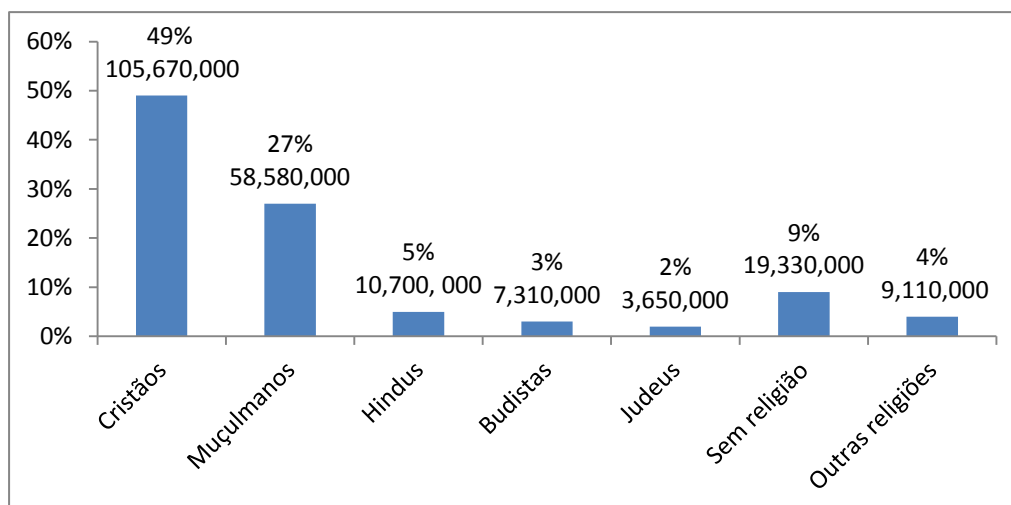
V.1 – Deuses Em Movimento

No estudo das migrações internacionais a religião não deve ser um aspeto descurado, desde logo porque, se por um lado, a religião pode influenciar diversos estádios da migração, por outro lado, as migrações contribuem fortemente para a diversidade cultural e étnica que caracteriza as sociedades contemporâneas, mas também para a sua diversidade e multiplicidade religiosa. A atualidade caracteriza-se então por um pluralismo religioso na medida em que dentro de um determinado contexto social coexistem vários sistemas de crenças e práticas religiosas, diferentes entre si. Situando-se na Europa, Pace (2010) fala-nos de um pluralismo inédito na medida em que, religiões marginais, longínquas ou estranhas à própria história europeia ganham forma neste continente.

“As pessoas estão em movimento e por isso também as suas crenças” assim começa o relatório *Faith on the Move* elaborado pelo Pew Research Center (2012a: 7). Extremamente inovador, o relatório mostra-nos um retrato global sobre a origem e destino dos migrantes, assim como a sua filiação religiosa dividida em sete grandes grupos: cristãos, muçulmanos, hindus, budistas, judeus, outras religiões (siquismo, jainismo, taoismo, religiões populares chinesas, religiões tradicionais africanas e outros grupos menores) e sem religião (ateus, agnósticos e pessoas que não aderem a qualquer religião). Embora o relatório não faça referência aos migrantes que no país de destino se converteram a determinada religião é, no entanto, de ressaltar a sua importância na medida em que, por norma, os fluxos de migrantes são definidos pela origem nacional e não pela filiação religiosa.

Os resultados obtidos acabam por espelhar a composição religiosa da população mundial na medida em que, do total dos migrantes internacionais, cristãos e muçulmanos são os grupos mais representados com 49% e 27% respetivamente. Seguem-se os migrantes sem religião 9%, hindus 5%, outras religiões 4%, budistas 3% e judeus 2% (Fig.3).

Fig.3 – Percentagem e número estimado de migrantes pertencentes a cada grupo religioso



Fonte: Pew Research Center. 2012. *Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants*. Washington: Pew Research Center. <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>

Relativamente às origens e destinos dos migrantes dos diferentes grupos religiosos, tal como é referido no relatório, os migrantes provêm e deslocam-se por todo mundo, no entanto, é possível identificar alguns países que se destacam consoante a filiação religiosa dos migrantes. Os cristãos provêm sobretudo do México, Rússia, Ucrânia, Reino Unido e Filipinas, os muçulmanos emigram maioritariamente da Palestina, Paquistão e Bangladesh e os hindus da Índia. O Vietname e China são os principais países de origem dos migrantes budistas e os judeus são maioritariamente da Rússia e da Ucrânia ao passo que a China é a origem da maior parte dos migrantes de outras religiões e sem religião. Quanto aos destinos, os Estados Unidos aparecem nas principais escolhas de todos os grupos religiosos mas sobretudo dos cristãos, budistas e sem religião. Arábia Saudita, Rússia, Alemanha e França são os principais destinos dos muçulmanos, a Índia dos budistas, Israel dos judeus e Hong Kong dos migrantes de outras religiões. Neste sentido, concordamos com Willaime (2015: 22) quando refere que “embora as geografias políticas e religiosas coincidam ainda em grande parte, a desterritorialização do fenómeno religioso e a sua transnacionalização fazem com que os Deuses sejam cada vez menos identificáveis com as fronteiras nacionais.”

Os dados fornecidos pelo relatório, aqui muito sucintamente apresentados, levam-nos também a corroborar as teses de Santos (2014) que identifica a religião como um fenómeno global e de Geertz (2006) que descreve a religião como um objeto flutuante na medida em que as várias tradições religiosas não estão hoje confinadas nos seus contextos geográficos e culturais de origem, estabelecem-se e adaptam-se a novos contextos e refazem-se dentro de novas condições (Moreira, 2008). No mesmo seguimento Levitt (cit. em Mapril 2012: 137-138) defende que:

A religião, como o capitalismo ou a política, já não está firmemente ancorada num país ou num sistema legal. Isto ocorre em parte porque a religião facilmente atravessa fronteiras. Deus não precisa de passaporte porque as tradições baseadas na fé dão aos seus seguidores símbolos, rituais e histórias que podem ser usadas para criar paisagens sagradas alternativas, marcadas por templos e locais de culto.

Nas palavras de Geertz (2006) “a religião é cada vez mais (...) um objeto flutuante, desprovido de quaisquer raízes sociais numa tradição fecunda ou em instituições estabelecidas”. Neste sentido, a religião é praticada e assume diferentes formas consoante a conjuntura onde se insere. Notemos que, mesmo em países com a mesma tradição religiosa existem diferenças entre práticas, normas, valores, condutas... Num exemplo concreto, o Cristianismo nos Estados Unidos é diferente do Cristianismo em Portugal e o Islão em Moçambique é diferente do Islão no Paquistão. Mais ainda, a religião e a forma de a praticar dependem também da interpretação individual e subjetiva de cada um, levando a que por vezes, uma mesma religião apresente várias correntes assim como representações e manifestações distintas. Os crentes criam uma dinâmica própria de viver o religioso, em certos casos destituída de qualquer controlo institucional sendo adaptada a um determinado contexto, de forma particular.

É assim que a religião floresce, mas também que adquire novas formas como é o caso dos fundamentalismos e extremismos religiosos que estão na base das guerras do século XXI. Relembramos contudo, que não é a religião enquanto tal, o fator uno que explica um conflito, mas sim, quando conciliada com outras rivalidades como

interesses políticos, económicos, sociais, étnicos... pode desencadear atos violentos (Boniface, 2002, Santos, 2014, Berger 1999).

Posto isto, as movimentações de pessoas que consigo trazem os seus Deuses e crenças, resultando na alteração do mapa religioso do país de destino levantam inúmeras questões, entre outras, relativas ao papel da religião no espaço público (relação entre religião e educação; relação entre religião e assistência médica...) e à liberdade e tolerância religiosas. Já para os imigrantes podem resultar em alterações na forma de organização, prática ou crença em determinado Deus ou religião. Ninguém sai ileso, nem o Estado, nem as sociedades de acolhimento, nem o imigrante, nem as próprias religiões. Em causa está a forma como coexistem e adaptam diferentes sistemas de crenças, “(...) a nova geografia socio-religiosa obriga a confrontar, no interior de um mesmo macro-sistema de crença, uma pluralidade de experienciar o sagrado e o divino” (Pace 2010: 22).

V.2 – Religião Como Fronteira Para A Integração

Ser devoto a um determinado Deus ou pertencer a determinada religião, que não a religião dominante, pode implicar ser alvo de desconfiança e discriminação, que Luís de Salgado Matos (2014) descreve de forma exemplar:

No budismo emergiram reações antimuçulmanas, em particular no sudeste asiático. No Velho Continente, a rejeição do Islão que se baseava sobretudo na errada correspondência biunívoca entre esta religião e o terrorismo de massas, foi substituído pelos receios da «islamização da Europa» (...) Na Índia, a vitória eleitoral do hinduísmo de Modi originou receios de violação da liberdade religiosa, partilhados por cristãos e muçulmanos. (...) A China comunista-taoista continua a não reconhecer a liberdade religiosa aos cristãos, mas, ao invés de descambar na perseguição, prefere continuar a tentar um compromisso com a Santa Sé.

É incontestável que a religião pode ser um fator de discriminação, uma fronteira, não física, quer por parte dos governos, quer pela própria população. No caso dos imigrantes pode mesmo assumir-se como um inibidor de integração que se

acentua quando associado a outros como a língua, a etnia, o fenótipo... e a própria condição de migrante.

Em 2011, o Pew Research Center lançou um relatório que analisava as restrições de práticas e crenças religiosas no mundo (198 países), entre o período 2006-2009, segundo dois índices: restrições governamentais (leis, políticas e ações que refletissem esforços governamentais no sentido de proibir determinada religião, que limitassem a pregação ou dessem um tratamento preferencial a um ou mais grupos religiosos) e hostilidades sociais (atos de hostilidade religiosa por particulares, organizações ou grupos particulares que envolvessem violência sectária, perseguição por motivos religiosos e outras intimidações ou abusos que tivessem por base a religião). De acordo com os resultados obtidos, cerca de 12% dos países aumentaram as coações, apenas 6% dos países as reduziram e em 82% não houve alterações. Embora apenas 1 em cada 8 países tenham aumentado as restrições governamentais ou hostilidades sociais, o relatório diz-nos que é nesses mesmos países que vive cerca de um terço da população mundial. Países como o Egipto, a França ou a Argélia destacam-se pelo aumento das restrições governamentais, já em países como a China, Nigéria e Rússia são sobretudo as hostilidades sociais que mais se fizeram sentir (Pew Research Center 2011).

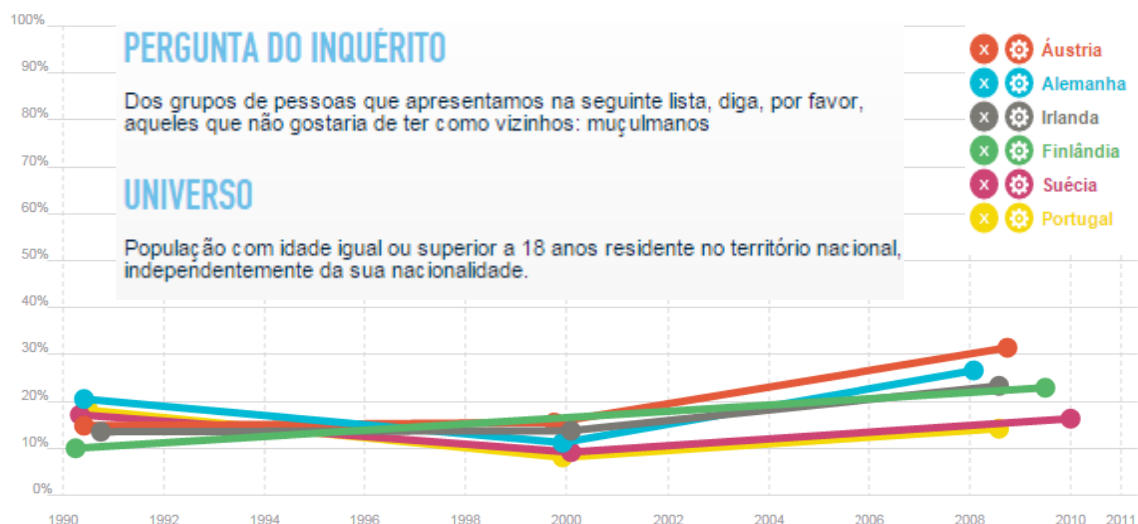
Na Europa, a religião é maioritariamente vista como uma barreira para a integração dos migrantes e sobretudo o Islão associado a um inimigo a combater (Zolberg e Woon 1999; Foner e Alba 2008; Allen 2010; Fekete 2009). Num estudo comparativo entre os Estados Unidos e a Europa Zolberg e Long (1999) proferem que, o Islão na Europa é como o Espanhol nos Estados Unidos, na medida em que tanto a religião como a língua se traduzem num elemento que dificulta a integração dos imigrantes, respetivamente, em cada um dos locais estudados. Tal facto é justificado pelos autores, pois na Europa os muçulmanos, e nos Estados Unidos o espanhol, muito devido aos imigrantes mexicanos, representam os maiores grupos de migrantes, identificados de acordo com uma particularidade. O imigrante, enquanto portador de especificidades culturais e religiosas, é encarado como uma ameaça à moral e à segurança e é neste sentido que “o sentimento de identidade nacional, que se julgava perdido, passa a ser ativado por causa do receio do outro” (Fernandes 2010: 8) As

barreiras entre o “nós” e o “outro” evidenciam-se e questiona-se a inclusão ou exclusão do “outro”, o que reflete em última instância a questão da identidade “dos anfitriões, dos recém-chegados e, mais importante, das entidades sociais que resultam das suas interações prolongadas” (Zolberg e Woon 1999: 28). Sobre esta questão, Kivisto (2014) alerta-nos para o facto de que, se a religião e a diversidade religiosa necessariamente necessitam de aceitação por parte do Estado e da sociedade de acolhimento, já a língua pode ser uma dificuldade mais facilmente ultrapassada na medida em que, por norma, existe uma língua oficial que permite a qualquer pessoa participar no espaço público e que os imigrantes podem dominar facilmente, até porque ser bilingue ou multilingue é uma capacidade do ser humano.

De facto, a presença da religião islâmica caracteriza as atuais sociedades europeias. A integração dos imigrantes muçulmanos a diferentes níveis, económico, social, cultural... nem sempre é fácil e Foner e Alba (2008) indicam que tal facto pode ser justificado por os muçulmanos encontrarem na Europa uma população maioritária secular ou que pratica uma religião diferente da sua e acrescentam que as próprias instituições estatais mantêm uma forte ligação com o cristianismo, não abrindo espaço para a incorporação do Islão nas sociedades. Por outro lado, é incontornável a referência ao terrorismo e aos fundamentalismos que se fazem sentir cada vez mais nos tempos correntes. Os atentados de 11 de Setembro acabaram por se transformar num marco que alterou a visão dos europeus face aos muçulmanos e à religião que praticam. Embora a desconfiança face ao Islão não tenha surgido a partir da data referida, certo é que se veio a expandir e difundir a partir daí, agravando-se e acentuando-se com acontecimentos posteriores idênticos, como os atentados em Madrid, em Londres e mais recentemente em Paris. Os dados obtidos numa das perguntas do Estudo Europeu de Valores (divulgados pelo Portal da Opinião Pública – POP) refletem bem esta situação. Relativamente à questão “dos grupos de pessoas que apresentamos na seguinte lista, diga, por favor, aqueles que não gostaria de ter como vizinhos”, a partir do ano de 2000 há um nítido aumento dos inquiridos que

responderam muçulmanos. Escolhendo seis países ao acaso³ (Áustria, Alemanha, Irlanda, Finlândia, Suécia e Portugal) tal realidade é facilmente identificável (Fig. 4)

Fig. 4 – Não querem muçulmanos como vizinhos



Fonte: Portal da Opinião Pública, POP; Estudo Europeu de Valores

Erradamente, a imagem do Islão na Europa tem vindo a ser associada à violência e contrária aos valores europeus de democracia e direitos humanos o que muitas vezes resulta na marginalização dos aderentes a esta religião e da própria religião enquanto forma de cultura e política.

O termo islamofobia, ainda que muito contestado e discutido, tem vindo a ser utilizado para descrever atitudes anti-muçulmanas e anti-islâmicas, cada vez mais frequentes na Europa (Allen 2010). Porém não é uma realidade nova e já em 1998 a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa, apelava aos Estados que:

(...) na luta contra todas as formas de racismo, reconheçam a necessidade de combater o anti-semitismo, o anti-arabismo e a islamofobia em todo o mundo, e insta todos os Estados a tomar medidas eficazes para prevenir a emergência

³ Os países apresentados foram escolhidos aleatoriamente pela investigadora. No site do POP, <http://www.pop.pt/>, são apresentados estes e outros países europeus.

de movimentos baseados no racismo e em ideias discriminatórias contra essas comunidades;

Fekete (2009: 19-20), citando Sivanandan descreve a islamofobia na Europa da seguinte forma:

É um racismo que não é apenas direcionado às pessoas de pele mais escura, dos antigos territórios coloniais, mas para as novas categorias de deslocados, de despossuídos, de desenraizados, que batem às portas da Europa Ocidental (...). É um racismo (...) que não pode ser codificado por cores (...) e disfarça-se de xenofobia, um medo 'natural' a estranhos (...) na forma como denigre e reifica pessoas antes de as segregar e/ou expulsar. É racismo, em substância, mas 'xeno' em forma. (...) é um xeno-racismo.

Para Fekete (2009) a islamofobia traduz-se num xeno-racismo. Xeno na forma porque é dirigido contra estrangeiros sem distinção de cor e racismo na substância pois contém todas as formas de exclusão do antigo racismo e os mecanismos que as estabelecem são por vezes legais e institucionais.

De facto, expressões como a ameaça islâmica, fundamentalismo, radicalismo ou terrorismo islâmico fazem-se ouvir constantemente sobretudo em discursos políticos da extrema-direita (Mapril, 2012) em franca expansão na Europa e resultam em políticas discriminatórias que controlam, proíbem e criminalizam a prática religiosa como por exemplo, a migração controlada ou seletiva, a proibição pela França e posteriormente pela Bélgica do uso do véu integral (*niqab* ou *burqa*) ou a proibição da construção de minaretes na Suíça...

Por outro lado, também esta suspeição face ao Islão e aos Muçulmanos é visível na própria população. Segundo o Observatório Europeu do Racismo e da Xenofobia (EUMC) os muçulmanos são muitas vezes vítimas de estereótipos negativos e estão frequentemente vulneráveis a manifestações de ódio e preconceito, por vezes traduzindo-se em ataques verbais, agressões físicas ou danificação de bens (EUMC 2006). Simples identificadores visuais, como traços físicos ou a forma de vestir, podem levar à marginalização e abuso de grupos e pessoas.

Resta acrescentar que para a imagem de um Islão violento e a associação de certos incidentes a atos islâmicos muito têm contribuído os meios de comunicação que

frequentemente, de forma sensacionalista e dúbia, favorecem a criação de opiniões preconceituosas e discriminatórias relativamente ao imigrante e aos muçulmanos. Enquanto produtores de discurso sobre a realidade institucionalizam normas, valores e comportamentos, ao mesmo tempo que criam imagens e representações específicas de pessoas ou comunidades de acordo com a forma como tratam acontecimentos ou pseudo acontecimentos (Cádima e outros 2003).

O Islão e os muçulmanos são nesta perspetiva algo a combater na Europa e como tal a integração dos imigrantes que praticam esta religião nem sempre é um processo fácil, por vezes, é mesmo inalcançável.

V.3 – Religião Como Ponte Para A Integração

Se a religião pode ser um elemento inibidor, uma fronteira, para integração dos migrantes, e sobretudo o Islão é percecionado na Europa como algo indesejável e ameaçador, certo é que também pode funcionar de maneira oposta. Mesquitas islâmicas, templos budistas e hindus, igrejas e sinagogas, diferentes locais de culto, espalham-se pelos mais diversos cenários geográficos e coexistem entre si. Embora, certos elementos e práticas religiosas possam parecer estrangeiras (Hirschman 2004), para os imigrantes podem representar um caminho para a integração e adaptação a uma nova cultura e sociedade.

Grupos ou instituições religiosas afiguraram-se muitas vezes como uma das primeiras, senão mesmo a primeira organização onde os imigrantes participam tendo em conta o seu livre acesso, na medida em que não requerem estatuto social nem competências linguísticas, económicas, académicas... (Foley e Hoge 2007; Huang 2015). Ao fazer parte da comunidade religiosa, participando de atividades formais e informais que as congregações proporcionam, o imigrante desenvolve e estabelece uma série de contactos e relações que podem contribuir positivamente para a sua integração e, neste sentido, é de relevância trazer para a investigação o conceito de redes sociais que Oliveira (2012: 211) apresenta como “elementos potencialmente facilitadores da participação dos imigrantes na nova ordem interativa”.

As redes sociais, são relações baseadas na família, parentes, vizinhança, amigos (Boyd 1989), onde se destaca a riqueza da dinâmica inerente à interação social e económica, às trajetórias e canais de mobilidade social e dinâmicas de conflito e mudança (Piselli 1998). No caso dos imigrantes, a comunidade religiosa potencia a criação dessas redes. “A ideia de uma comunidade – de valores partilhados e associação duradoura – muitas vezes são suficientes para motivar as pessoas a confiar e ajudar-se mutuamente, mesmo na ausência de longas relações pessoais” (Hirschman 2004: 1208). As redes sociais envolvem capital social definido por Bourdieu (cit. em Portes, 2000: 134) como “o agregado dos recursos efetivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento ou reconhecimento mútuo” e é neste sentido que as comunidades religiosas para além do suprimento das necessidades espirituais e emocionais contribuem para os migrantes alcançarem objetivos materiais e lidarem com os desafios que encontram no país de acolhimento, ao mesmo tempo que orientam a vida dos migrantes nos mais diversos níveis, económico, social, cultural... pois, atendem a necessidades de expressão da identidade cultural, equilíbrio emocional e até apoio logístico (OIM 2006; Vilaça 2008).

Hirschman (2004) resume a centralidade do papel da religião em três R's: refúgio, respeitabilidade e recursos. Embora a sua teoria tenha sido elaborada para estudar o contexto americano, alguns estudos como o de Vilaça (2008) sobre imigração religião e etnicidade e o de Huang (2015) sobre a religião enquanto capital social na Gra-Bretanha, mostram-nos que a mesma pode também ser adaptada a contextos europeus.

O refúgio diz respeito sobretudo ao bem-estar psicológico (Kivisto 2014; Foner e Alba 2008).

A migração internacional, mesmo nesta era de comunicações instantâneas e de viagens de baixo custo, pode ser uma experiência traumatizante. Com a perda de sons, lugares e cheiros familiares, os imigrantes tornam-se estranhos numa terra nova. A expectativa do comportamento habitual, a audição da língua materna, e o apoio de familiares e amigos já não pode ser tomada como garantida. (Hirschman 2004: 1210)

Os imigrantes recém-chegados, enfrentam desafios e um futuro imprevisível, têm de se adequar a um novo ambiente, aprender uma nova língua... e é neste sentido que a prática da fé se assume como um papel importante que contribui para enfrentar obstáculos e desenvolver um sentimento de pertença e segurança entre os migrantes. De forma a adaptarem-se e a encontrarem significado e identidade num novo contexto social, a reafirmação de crenças tradicionais em geral e a religião em particular desempenham um papel fundamental na medida em que servem de suporte a muitas obrigações e padrões intergeracionais (hierarquia de género, práticas familiares habituais...), ao mesmo tempo que contribuem para o seu reajustamento ao novo contexto (Hirschman 2004). Assim, através da religião é possível os imigrantes preencherem o vazio da perda, na medida em que se relacionam com pessoas que partilham a mesma língua, cultura, valores, crenças e tradições.

Com respeitabilidade estão relacionadas questões como o estatuto e a mobilidade social. Segundo Hirschman (2004) ainda que seja concedido aos imigrantes o acesso formal à educação e ao emprego, muitas outras barreiras informais podem surgir, decorrentes sobretudo do relacionamento com outros membros da sociedade, por exemplo, nos ciclos de amizade ou outros grupos sociais, onde são alvo de discriminação. Por outro lado, muitos imigrantes, no país de destino, experienciam uma mobilidade profissional descendente na medida em que, por exemplo, ocupavam altos cargos profissionais no país de origem que não estão à sua disposição no país de acolhimento por diversas razões. “Ser um bom Cristão, Muçulmano, ou Budista trás respeito dentro da comunidade religiosa (e num contexto mais alargado, étnica). Dentro dos grupos religiosos, normalmente há oportunidades para liderança e serviço que trazem prestígio” (Foner e Alba 2008: 362). É dentro deste quadro que os recém-chegados muitas vezes trilham o caminho para o avanço social e integração na sociedade. Kivisto (2014) acrescenta ainda que em sociedades com uma vasta pluralidade religiosa, a conversão e pertença dos imigrantes a uma determinada religião representa a tentativa de serem aceites na cultura dominante, ou pelo menos numa das várias culturas existentes.

Enquanto fonte de recursos, as comunidades religiosas disponibilizam bens e serviços. “Os vínculos de fé são reforçados quando uma comunidade religiosa pode

fornecer companheirismo não-espiritual e assistência prática para os muitos problemas que os imigrantes enfrentam” (Hirschman 2004: 1229). As comunidades religiosas podem fornecer informações sobre habitação, postos de trabalho, auxiliar na aprendizagem da língua não materna e, dentro da comunidade religiosa, as gerações mais novas, podem conhecer potenciais cônjuges que certamente terão a aprovação dos pais. Assim, “igrejas, sinagogas, templos e mesquitas respondem às necessidades religiosas e espirituais e ao mesmo tempo atendem às necessidades práticas diárias dos seus membros” (Hirschman 2004: 1230) quer a nível económico, social ou cultural.

Neste sentido, e voltando ao conceito de capital social parece-nos importante lembrar Portes (2000: 134) que refere que:

A originalidade e o poder heurístico da noção de capital social provêm de duas fontes: em primeiro lugar, o conceito incide sobre as consequências positivas da sociabilidade, pondo de lado as suas características menos atrativas; em segundo lugar, enquadra essas consequências positivas numa discussão mais ampla acerca do capital, chamando a atenção para o facto de que as formas não monetárias podem ser fontes importantes de poder e influência, à semelhança do volume da carteira de ações ou da conta bancária.

VI – A Religião: O Islão

VI.1 – Dimensão Ideológica

A palavra Islão, do árabe “*içlam*”, tem um duplo significado (Küng 2010; Voll 2004). Significa a aceitação e submissão à vontade de Deus, ou seja, o ato voluntário de entrega a Deus, mas também significa a religião dos que praticam essa devoção a Deus. “A religião, para Deus, é o islão” (Alcorão III: 19).

Atualmente, as três religiões reveladas⁴, por ordem, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, representam as três maiores religiões monoteístas do mundo. “Tal como os Judeus Lhe chamam Javé e os Cristãos Deus, os Muçulmanos chamam-Lhe Allah (...) o Deus único, o Omnisciente, o Onnipotente, o Criador” (Silva 2011: 3). O Islão baseia-se portanto na crença em um único Deus⁵, que criou o mundo e tudo o que nele existe, opondo-se portanto ao politeísmo (Guellouz 1996: 120).

Enquanto religião revelada, esta revelação foi dada a um Profeta (*Nabi*), Maomé (*Muhammad*), nascido em Meca no ano 570 d.C.. Orfão desde muito cedo, foi criado pelo avô e após a morte deste, pelo seu tio Abu Talib. Quando adulto, foi pastor, mercador e por fim comerciante, tendo conhecido, no decorrer da sua atividade, Cadija, uma viúva rica, 25 anos mais velha, com quem casou. Foi antes de completar 40 anos, no ano de 610 d.C. que Maomé, tendo por hábito retirar-se para as montanhas para orar e meditar, prática comum entre os homens na altura, recebeu a primeira revelação na Cave da Hira, perto de Meca, numa noite especial, a “Grande Noite” (Mamede 1978) ou “Noite do Poder” (Silva 2011; Keshavjee 2009) (*Laila’t ul-Cadre*)⁶. As revelações sucederam-se, de forma gradual, no decurso de 23 anos e dividem-se em dois períodos, as revelações mecaenses, ocorridas em Meca durante

⁴ Entenda-se por revelação: “mensagem dirigida por Deus aos homens. A revelação passa em geral por uma dupla meditação, a de um anjo (...) e a de um profeta” (Guellouz 1996:120).

⁵ A crença em Deus inclui também a crença noutros seres espirituais: os anjos (*mala’ika*) que são os mensageiros de Deus; o diabo ou demónios (*shayatin*), os instigadores do mal; e em seres intermédios, entre pessoas e anjos que representam as forças da natureza (*djinn*) (Küng 2010).

⁶ Esta noite ocorreu durante o Ramadão, o nono dos doze meses do ano lunar árabe.

cerca de 13 anos, e as revelações medinenses, ocorridas em Medina durante 10 anos, já depois da Hégira (*Hijra*)⁷ (Mamede 1994).

A palavra de Deus transmitida ao Profeta, em forma de revelação, foi compilada num livro, em escrita árabe, sem uma ordem cronológica (Keshavjee 2009), denominado Alcorão (*al-Quran*). O Alcorão, que apenas foi escrito após a morte de Maomé⁸, é portanto o livro sagrado do Islão que comanda a existência e ensina as obrigações dos muçulmanos, é a verdade, o caminho e a vida (Küng 2010). É dirigido a toda a humanidade sem distinção e a sua organização divide-se em 114 capítulos (*suras*) e estes em mais de 6600 versículos (*aiyas*).

Aquando a morte de Maomé, toda a Península Árábica estava já unificada numa Comunidade de crentes (*Umma*) e começam a dar-se os primeiros passos para a expansão do Islão fora de território árabe (Silva 2011). Porém, é também a sua morte que leva à divisão do Islão em diversas fações, sendo que as duas principais são os sunitas e os xiitas. De forma garantir a continuidade e expansão da Comunidade, seguem-se quatro califados⁹: o de Abu Bakr (632-634), o de Omar ibn al-Khattab (634-644), o de Othman ibn Affan (644-656) e o de Ali ibn Abu Talib (656-661). Os califas (*Khalifa*), ou seja, os representantes, os delegados (Silva 2011) foram escolhidos de entre os companheiros mais próximos de Maomé. É no último dos quatro califados, Califado de Ali, que se travam uma série de batalhas entre sunitas e xiitas. As divergências entre estas duas correntes intensificam-se após a morte de Ali e resultam na irreversível divisão do Islão. Esta divisão tem por base “o que deveria, de futuro, ser determinante para a sucessão: os méritos antigos pelo Islão (*sabiqa*) ou a proximidade genealógica ao profeta (*nasab*) e à sua família?” (Küng 2010: 231).

⁷ Hégira significa êxodo, emigração, exílio e marca o primeiro dia da era muçulmana. No ano de 622 d.C. Maomé teve de retirar-se de Meca, onde a sua palavra não era aceite pois punha em causa a organização tribal da altura (Mamede 1978; 1994). De facto a tarefa de Maomé em espalhar a mensagem de Deus não foi fácil pois à medida que as revelações se iam tornando públicas suscitavam adesão militante, simpatia ou hostilidade (Guellonouz 1996). Inicialmente apenas com um grupo muito restrito de adeptos, a causa de Maomé vai ganhando novos afiliados quer pela persuasão, coerção ou beligerância (Silva 2011). A hégira marca portanto um momento simbólico, representando uma reviravolta na história do Islão, daí ser o ponto de partida do calendário muçulmano (Guellonouz 1996; Mamede 1994), o mundo “já não é o do laço tribal mas, mas da comunidade de fé” (Küng 2010: 142).

⁸ Maomé morreu em 632 d.C.

⁹ Já aqui se fazem notar algumas divergências entre sunitas e xiitas sobre o sucessor do Profeta, porém, foram rapidamente resolvidas pois, como era normal na época, o califa seria o mais velho dos companheiros de Maomé (Keshavjee 2009).

Os sunitas, que representam a ortodoxia muçulmana (Mamede 1994), reconhecem os quatro califas (Silva 2011; Küng 2010) e consideram que a sucessão do Profeta deve ser escolha da Comunidade ou dos seus representantes competentes (Küng 2010). Neste sentido, mantêm-se fiéis às tradições do Profeta (*suna*) – “o que disse (preceitos extraordinários); o que fez (exemplos a imitar); e o que consentiu” (Mamede 1994: 38) – à tradição e aos costumes.

Por sua vez, os xiitas acreditam que o profeta, ainda em vida, tinha designado como seu sucessor Ali e neste sentido deveriam ser os descendentes deste último a desempenhar a missão de líder espiritual (*Imam*) (Küng 2010). Os xiitas acreditavam que o Imamato deveria seguir-se a era da profecia, representando uma visão mais heterodoxa do Islão.

“O Imamato, no entendimento xiita é um conceito particular que entende o líder religioso como em primeiro lugar, dotado de *nass* – ou seja, um ser designado e apontado pelo líder anterior, e dotado da capacidade infalível de interpretação e de adaptação do Alcorão aos tempos e circunstâncias de vida da *umma*, sem ter que representar qualquer estado, ou nação ou governo em particular, é no Imam que os crentes reconhecem a autoridade do *‘ilm* – um saber único e supra-humano” (Keshavjee 2009: 118)

Cabe ainda dizer que, mesmo dentro destas duas fações do Islão existem diversas ramificações, porém, qualquer que seja a corrente são pontos comuns, a crença no Deus único, no Profeta Maomé e no Alcorão, enquanto livro sagrado (Keshavjee 2009).

VI.2 – Dimensão Prática

O Islão deve reger toda a vida de uma pessoa e são as obrigações fundamentais, conhecidas como os cinco pilares do Islão que “determinam, ordenam, marcam e delimitam a vida de um muçulmano face a um não muçulmano” (Küng 2010: 166).

O primeiro e mais importante dos cinco pilares é professar o testemunho de fé (*shahada*) de que não existe outra divindade senão Deus e Maomé é o seu Profeta,

ideia que em árabe é sintetizada pela máxima *Lá Illah ilá Allâh, Muhammad rasul Allâh* (Silva 2011).

O segundo pilar é a oração (*salat*). Ao longo do dia, cinco vezes ao dia, em horas determinadas, o muçulmano tem a obrigação (*fard*) de consumir a oração: a oração da alvorada, a oração do meio-dia, a oração da tarde, a oração do pôr do Sol e a oração da noite (Küng, 2010). Todas as orações são feitas em direção a Meca, não havendo nenhum cânone sobre o local onde devem ser realizadas, porém devem ser sempre precedidas de um ritual próprio (Silva 2011; Küng 2010).

Ó vós que credes! Não vos acerqueis da oração se estais ébrios, até que saibais o que dizeis; nem impuros, a menos que estejais de caminho, até que vos laveis. Se estiverdes enfermos ou em viagem, se acabar um de vós de fazer as suas necessidades ou houverdes tocado em mulheres e não encontrardes água, esfregai-vos com pó – areia – e lavai os vossos rostos e mãos. (Alcorão IV: 43)

Esta ablução (*wuzu*) representa uma purificação simbólica da alma do muçulmano que se vai apresentar perante Deus. Para além disso, a mulher deve cobrir a totalidade do seu corpo, exceto a cara e as mãos e os homens devem estar cobertos desde o umbigo até aos joelhos. Outros preceitos incluem a declaração de intenções (*nyia*) de que a oração é unicamente dirigida a Deus assim como um conjunto de gestos e posições prescritas (*sahih*), que devem ser respeitadas (Silva 2011; Küng 2010). Por fim, a oração é proferida em árabe, de forma a unir todos os muçulmanos do mundo, revelando desta forma um carácter universal. Dentro destas orações obrigatórias inclui-se a oração semanal de sexta-feira, a única onde o imam profere um sermão e que como tal exige a comparência na mesquita ou local de culto.

Porém, “a oração (...) não pode ser vista de forma isolada, pois a oração nada seria sem uma ação prática (...) a esmola social islâmica. E a oração nada seria sem a disciplina do corpo (...) o jejum no mês do Ramadão” (Küng 2010: 173). Neste sentido, a esmola social (*zakat*) e o jejum (*swan*) constituem respetivamente o terceiro e o quarto pilares do Islão.

A esmola social islâmica, anual e obrigatória, deverá favorecer os mais necessitados. É portanto um dever religioso que por norma corresponde à taxa de

2,5% dos bens móveis e imóveis (Mamede 1994). Fazendo o bem, ajudando os mais necessitados, Deus recompensá-los-á.

Perguntam-te como devem fazer a esmola. Responde: «Que os bens que gastardes que sejam para os pais, os órfãos, os pobres e o viajante. O bem que façais Deus o conhece.» (Alcorão II: 215)

Os que dão as suas riquezas pela causa de Deus parecem-se com um grão que dá sete espigas e em cada espiga há cem grãos. Deus dobra a recompensa a quem quer. Deus é imenso, onisciente. (Alcorão II: 261)

Por sua vez, o jejum decorre no mês do Ramadão, altura em que o Alcorão foi revelado.

No mês de Ramadão foi revelado o Alcorão como guia para os homens e provas da Guia e da Distinção. Aquele de vós que vir o crescente do mês, pois que jejue; quem esteja enfermo ou de viagem jejuará um número igual de outros dias. Deus quer para vós o fácil e não o difícil. Terminai o período de jejum! Exaltai pelo que vos dirigiu e sede agradecidos. (Alcorão II: 185)

Trata-se de um jejum integral, de abstinência de comida, de bebida, de fumo, de sexo, de conversas banais... desde o nascer até ao pôr-do-sol, praticado durante um mês e que todos os muçulmanos devem cumprir, salvo exceções definidas (idosos, grávidas, doentes...), mas que em alguns casos, os dias de jejum terão de ser compensados. Esta prática tem como principais motivações “a expressão de penitência e de expiação dos pecados”, “contribuir para o domínio do espírito sobre o corpo e os seus impulsos” e “fomentar a devoção e a disposição para o perdão” (Küng 2010: 176).

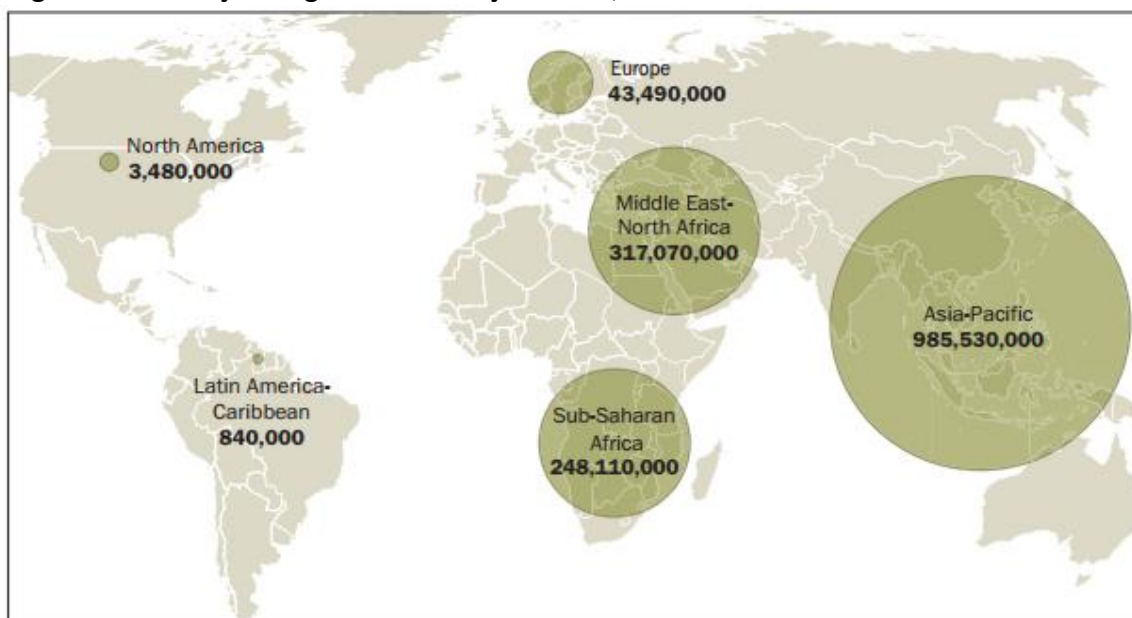
Por fim, o último e quinto pilar é a grande peregrinação (*haji*) a Meca, pelo menos uma vez na vida. “Cumprir a peregrinação e a visita em honra de Deus (...)” (Alcorão II: 196). Somente uma pequena parte dos muçulmanos conseguiram ou conseguirão cumprir este mandamento pois envolve um grande custo financeiro que não está à disposição de todos. Como tal, é possível recorrer-se a um representante e muitas vezes, famílias inteiras e até mesmo aldeias juntam-se e poupam para que pelo menos um membro possa fazer a peregrinação em representação de todos (Küng 2010). A peregrinação é um dos grandes objetivos de vida de qualquer muçulmano, afigurando um poderoso elemento de unidade do Islão (Silva 2011).

Estes cinco pilares, que ao longo dos tempos foram sendo construídos e institucionalizados como islâmicos, representam na verdade o Islão dominante, sunita (Keshavjee 2009). Nas outras correntes do Islão à uma adaptação à sua ideologia.

VI.3 – O Islão No Mundo

Estima-se, segundo os cálculos do Pew Research Center (2012b, 2015) que, atualmente, existam cerca de 1,6 bilhões de muçulmanos, o que corresponde a cerca de 23% do total da população mundial. As áreas de maior concentração são a Ásia-Pacífico, a África Subariana, Médio Oriente e Norte de África. Já com menos concentração de muçulmanos encontramos a Europa, a América do Norte e as Caraíbas (Fig. 5) A mesma fonte, indica que entre 87% a 90% dos muçulmanos são sunitas e apenas cerca de 10% xiitas. Destes últimos entre 68% a 80% estão distribuídos apenas por quatro países, Irão, Paquistão, Índia e Iraque, ao passo que, no caso dos muçulmanos sunitas se verifica uma maior dispersão geográfica.

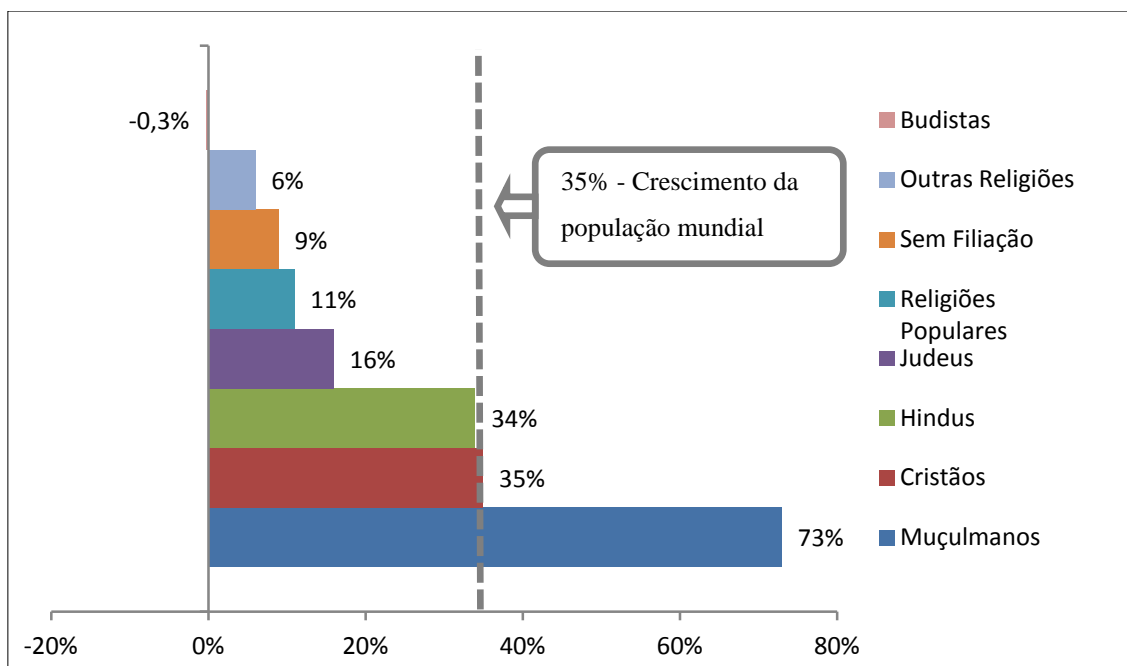
Fig. 5 – Distribuição Regional dos Muçulmanos, 2010



Fonte: Pew Research Center. 2012. *The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*, pp. 21. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

Porém, as projeções do (Pew Research Center 2015) apontam para que, até 2050, o Islão crescerá a um ritmo muito mais acelerado que qualquer outra religião, e até mesmo que a própria população mundial (Fig. 6).

Fig. 6 – Ritmo de crescimento das diferentes religiões, 2010-2050



Fonte: Pew Research Center. 2015. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 - Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*, pp.7. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

Até 2050, o Islão passará dos atuais 1,6 bilhões de crentes para 2,8 bilhões, passando a compreender 30% da população mundial. O Cristianismo continuará a ser a religião majoritária, mas com uma diferença mínima face ao Islão, representando 31% da população mundial, com 2,9 bilhões de crentes. O Islão é portanto uma religião em franca expansão e crescimento, não se confinando ao seu contexto de origem, a Arábia. Porém, como refere Küng (2010), isso já não acontece através de conquistas militares operadas pelos exércitos muçulmanos. Os fatores que explicam este célere crescimento do Islão, para além das mudanças religiosas ao nível individual, que também são tidas em consideração, são essencialmente demográficos (Pew Research Center 2015). Os muçulmanos apresentam um índice de fecundidade superior ao dos restantes grupos religiosos estudados, reflexo de uma população maioritariamente

jovem¹⁰ e, por outro lado, as migrações desempenham também um importante papel. Embora não tenham um impacto imediato na alteração do tamanho dos grupos religiosos, podem, a longo prazo, alterar a composição religiosa de países e regiões, sobretudo quando conjugadas com outros fatores, como os anteriormente mencionados. As movimentações de pessoas fazem-se acompanhar pelas movimentações dos Deuses mas também por costumes e práticas inerentes a cada indivíduo (ter muitos filhos, casar muito jovem...).

Neste sentido, o Islão, devido ao seu crescimento e expansão por todo o mundo, é cada vez menos uma religião monolítica, afirmando-se sim, como uma religião universal. Para Küng (2010) o Islão moderno caracteriza-se por duas especificidades, uma compreende a fé e práticas religiosas comuns, a outra diz respeito às culturas locais extremamente diversificadas onde o Islão prolifera. O mundo islâmico atual, ou seja, onde se professa o Islão reparte-se por vários grupos¹¹, abrangendo diversas áreas culturais por todo o globo e, neste sentido, corrobora a tese de que “o Islão em África se fez africano, na Ásia, fez-se asiático, na América, americano e na Europa sabe ser Europeu...” (Mamede 1978: 17).

¹⁰ Estes dados acabam por espelhar as características demográficas de algumas das regiões onde existem mais adeptos do Islão, nomeadamente, África Subsariana, Médio Oriente e Norte de África.

¹¹ Mamede (1994: 17-18) apresenta vários grupos que englobam os Africanos, os Árabes e Arabizados (onde a língua árabe representa o veículo comum de expressão – Médio Oriente e Norte de África), o grupo Balcânico, o grupo Chines, o grupo Diáspora ou Diversificado (inclui-se a América, a Austrália e a Europa Ocidental), o grupo Hindustânico (Bangladesh, Índia e Paquistão), o grupo dos Indonésios e outros (Coreia, Filipinas, Indonésia, Singapura, Japão, Malásia, Singapura, Sri-Lanka e Tailândia), o grupo dos Iranianos (Afeganistão e Irão) e o grupo dos Turcos (Chipre e Turquia).

VII – O Caso Dos Muçulmanos Guineenses Em Lisboa

VII.1 – O Enquadramento Legal Da Questão Religiosa Em Portugal

Portugal é, tradicionalmente, um país católico, “temos uma bagagem de mais de mil e quinhentos anos de cristianismo romano assumido pelas entidades de poder central enquanto a religião do coletivo” (Pinto 2005:21). Porém, tal como Miranda (2006: 395) refere “[d]e um regime de religião de Estado, com mera tolerância das demais confissões (...) passar-se-ia a um regime de separação, com pleno reconhecimento constitucional da liberdade de consciência e de religião”¹². Segundo o mesmo autor, remontando ao ano de 1822, data do primeiro texto constitucional português, podemos constatar que, até á atualidade, houve uma clara evolução dentro do domínio da religião, que se traduziu no alargamento da liberdade e igualdade, representando “uma reação consciente contra o positivismo jurídico e a negação de uma justiça natural acima das nações” (Machado 2009: 69).

Posto isto, mais do que proceder a uma análise histórica, interessa-nos aqui abordar o enquadramento legal da questão religiosa em Portugal atualmente, quais os seus pressupostos, garantias e principais limitações e averiguar, em que medida e como, o Estado português garante o direito à liberdade e igualdade religiosa de todos os seus cidadãos, tendo em conta que “ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual” – princípio da igualdade (CRP, art.º 13, nº2). Para tal serão analisados dois importantes documentos: a Constituição da República Portuguesa (CRP) atual, que data de 1976 e a Lei da Liberdade Religiosa (LLR) que vigora desde 2001.

Relativamente à CRP importa salientar desde logo, o contexto em que foi elaborada. Poucos anos volvidos após o fim do regime do Estado Novo, houve uma abertura a novas possibilidades de ação, onde o campo religioso foi potenciado, facilitando a entrada em Portugal de movimentos religiosos em franca expansão no

¹² O art.º 288, alínea c) da Constituição da República Portuguesa, refere que: “As leis da revisão constitucional terão de respeitar: c) A separação das Igrejas do Estado.”

Ocidente e a fixação de outros já existentes no país, consequência do novo contexto democrático por um lado mas também do processo de descolonização que favoreceu a entrada em Portugal de crentes de diferentes religiões, leia-se não católicos (Vilaça 1997; Valente 1999; Leitão 2004).

No Capítulo I, parte I da CRP, respeitante aos Direitos, Liberdades e Garantias, encontramos regulada a questão religiosa, consubstanciada no art.º 41 referente à liberdade de consciência, de religião e de culto. O nº 1 do referido artigo estabelece que “[a] liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável”, reconhecendo desta forma, não um, mas três direitos diferentes, o direito de consciência, o direito de religião e o direito de culto. Canotilho e Moreira (2014: 609) explicam que embora distintos estes direitos estão ligados entre si, já que “o segundo é uma especificação do primeiro, sendo o terceiro uma especificação do segundo”. Os mesmos autores aclaram ainda as diferenças entre estes três direitos. A liberdade de consciência compreende a liberdade de opção, de convicções e de valores, engloba a liberdade de formação das próprias convicções, a exteriorização da decisão de consciência e a liberdade de agir, quer através da ação ou omissão segundo a consciência. A liberdade de religião afigura-se essencialmente como uma liberdade negativa, ou seja, é uma liberdade de defesa perante o Estado. O Estado não pode proibir, impor ou impedir qualquer cidadão de professar determinada religião. Por fim, a liberdade de culto diz respeito ao direito individual ou coletivo dos crentes de praticar atos externos de veneração respeitantes a uma determinada religião.

No que toca especificamente à liberdade de religião, seguindo o estudo de Miranda (2006), consideramos que para uma análise metódica do texto constitucional é necessário distinguir diferentes níveis de conteúdo da liberdade religiosa. São eles: os direitos individuais, os direitos institucionais e quais as suas garantias, os direitos complementares e as interferências com outros direitos.

Os direitos individuais dizem respeito ao ter, adotar, escolher, abandonar, manter, ou não, determinada religião, de fazer proselitismo e de não ser prejudicado ou beneficiado por qualquer posição ou atitude religiosa ou anti-religiosa (CRP, art.º 41, nº2). Para além disso, a religião assume um estatuto de foro íntimo, na medida em que qualquer pessoa tem direito à reserva das suas convicções e práticas religiosas (Canotilho e Moreira 2014), não podendo neste sentido, salvo para dados estatísticos

que não sejam individualmente identificáveis, ser perguntado, por qualquer autoridade, sobre elas nem prejudicado no caso de recusar responder (CRP, art.º 41, nº3).

Quanto aos direitos institucionais, cujos titulares são as confissões religiosas (enquanto instituições, ou pessoas coletivas criadas pelas mesmas) (Canotilho e Moreira 2014), estas são autónomas no que toca à organização das suas funções e do culto, até porque, é constitucionalmente definido que “as igrejas e outras comunidades religiosas estão separadas do Estado (...)” (CRP, art.º 41, nº4). Estipula-se ainda a liberdade de ensino de qualquer religião e a “utilização de meios de comunicação social próprios para o prosseguimento das suas atividades” (CRP, art.º 41, nº5).

Os direitos complementares, tal como aduz Miranda (2006), referem-se à reserva da intimidade da vida privada (CRP, art.º 26, nº1), ao direito de casar de acordo com rituais religiosos próprios (CRP, art.º 36, nº2), ao direito de educar os filhos consoante determinada religião (CRP, art.º 36, nº5) e ao dever do Estado em garantir que a educação e a cultura não sejam pautadas por determinadas diretrizes, nomeadamente religiosas (CRP, art.º 43, nº2), o que pressupõe que o ensino público seja não confessional (CRP, art.º 43, nº3), porém, escolas particulares e cooperativas não estão vinculadas a estes preceitos (CRP, art.º 43, nº4).

Por fim, a interferência com outros direitos diz respeito à proibição dos partidos políticos do uso de denominações que contenham expressões relacionadas com qualquer religião, assim como a utilização de emblemas confundíveis com símbolos religiosos (CRP, art.º 51, nº3), para além disso todas as associações sindicais devem ser independentes no que concerne à religião (CRP, art.º 55, nº4).

Face a este quadro legislativo, aparentemente, estaria garantido o direito à liberdade e igualdade religiosa, não só entre indivíduos, mas também entre as diferentes confissões religiosas. Porém, é importante salientar que à data da revisão constitucional de 1976 vigoravam dois documentos que legislavam sobre esta matéria e que tendo sido elaborados num contexto antidemocrático afiguravam-se incompatíveis com a CRP (Brito 2015). Falamos da Concordata de 1940, acordo celebrado entre o Estado Português e a Santa Sé, e a Lei nº 4/71 de 21 de Agosto. Estes

dois documentos consagravam um claro privilégio à Igreja Católica e uma discriminação evidente dos outros grupos religiosos.

Face à pressão que os grupos religiosos minoritários encetaram por não concordarem com o tratamento desigual a que estavam sujeitos, alguns aspetos incluem a questão fiscal, a assistência religiosa nos hospitais e prisões ou a construção de locais sagrados, iniciou-se um processo de negociações para resolução da questão. Lopes (2008) refere que a petição apresentada pela Aliança Evangélica Portuguesa, que se dizia alvo de discriminação no que respeitava aos benefícios fiscais concedidos à Igreja Católica, foi um passo decisivo. Vera Jardim (cit. em Vilaça 2006), Ministro da Justiça na altura, reconheceu tais diferenças e referiu que “as várias religiões devem ter acesso aos mesmos direitos (...) de organização, de prática religiosa, de natureza fiscal, que são neste momento apanágio da Igreja Católica” porém, “a Concordata não pode ser alterada por direito interno infraconstitucional e que a Constituição não pretendeu por em causa a existência de concordatas como um meio de regular as matérias de interesse comum da Igreja Católica e do Estado” (Vera Jardim cit. em Lopes 2008).

O objetivo não era então proceder a revisão da Concordata mas sim a criação de uma lei de liberdade religiosa sendo para isso criada, em 1996, a Comissão de Reforma da Lei de Liberdade Religiosa que apresentou a última versão do anteprojeto em 1998, que contudo só entrou em vigor em 2001.

A LLR sofreu ligeiras alterações desde que entrou em vigor, datando a versão mais recente de 2012 e contribuiu sem dúvida, tal como menciona Leitão (2004) para o reforço do estatuto legal das confissões religiosas minoritárias em Portugal.

Não sendo possível, dada a natureza desta dissertação, analisar a totalidade dos 69 artigos que compõem a LLR, tentaremos porém tecer algumas considerações que julgamos importantes.

Desde logo, a lei refere à observância da CRP, da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do direito internacional que se coadune com a respetiva. Estão presentes o princípio da igualdade (art.º 2), a separação entre o Estado e a Igreja (art.º 3) e a não confessionalidade do Estado (art.º 4), aos quais se acrescentam o princípio da cooperação entre o Estado e as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal (art.º 5) e o princípio da tolerância que deve servir de base à resolução de

conflitos entre a liberdade de consciência, religião e culto de duas partes, com vista a respeitar a liberdade de cada uma (art.º 7).

Na Capítulo II, respeitante aos Direitos Individuais de Liberdade Religiosa, os preceitos vão de encontro ao estipulado na CRP, tendo em conta que qualquer pessoa, a partir dos 16 anos, é livre de adotar, manter ou mudar de religião e de participar ou não na Igreja ou comunidade religiosa escolhida (art.º 8 a 11). Não podemos também deixar de aludir ao art.º 13 referente à assistência religiosa em locais especiais como é o caso das forças armadas, hospitais ou estabelecimentos prisionais sendo que para isso, o Estado deverá criar condições adequadas a essa assistência. São também identificados os Ministros de Culto (art.º15) e quais os seus direitos (art.º 16 a 18) até então apenas restritos aos Ministros Católicos. Leitão (2004) refere que esta lei permite que os Ministros de Culto atuem de forma mais efetiva e menciona, por exemplo, que lhes permite não revelar a magistrados e autoridades algo que lhes tenha sido transmitido em confissão, assim como, no caso dos Ministros de Culto que necessitem de uma autorização de residência, por serem estrangeiros, apenas é necessário uma garantia dada pela Igreja ou comunidade religiosa. Para além disso estipula-se o reconhecimento civil do casamento religioso (art.º 19) e passa a ser possível “suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos horários” prescritos pela confissão que se professa (art.º 14).

No que toca aos Direitos Coletivos de Liberdade Religiosa (Capítulo III), é definida a abrangência de Igrejas e comunidades religiosas (art.º 20) que, em concordância com a CRP são autónomas na sua organização (art.º 22) e no exercício das suas funções (art.º 23). Fica também legislado que os instrumentos de planeamento territorial devem prever a afetação de espaços para fins religiosos (art.º 28) e que as Igrejas e comunidades religiosas podem receber prestações livres de impostos (art.º 31) assim como estão isentas de qualquer imposto ou contribuição geral (art.º 32).

Relativamente ao estatuto das igrejas e das comunidades (Capítulo IV) passa a haver um registo das pessoas coletivas religiosas (art.º 34 a 37), de forma a atribuir personalidade jurídica às mesmas (art.º 33) sendo que desta forma, as comunidades religiosas passam a ter o mesmo estatuto que associações civis (Brito 2015). Porém, a LLR traça uma distinção clara entre igrejas e comunidades religiosas radicadas e não

radicadas no país sendo a garantia de duração o critério de diferenciação fundamental. Consideram-se comunidades religiosas radicadas no país, aquelas com presença social organizada em Portugal por pelo menos 30 anos, ou fundadas no estrangeiro há mais de 60 anos (art.º 37). Se esta distinção é passível de levantar questões no que toca a um tratamento diferenciado entre comunidades radicadas e não radicadas, a mesma é justificável de forma a garantir uma presença efetiva e adequada das comunidades com fins exclusivamente religiosos.

É ainda de ressaltar a criação da Comissão da Liberdade Religiosa (art.º 52), com funções consultivas, de estudo e informativas, de investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal com vista ao aperfeiçoamento dos dispositivos legais referentes à liberdade religiosa (art.º 53-57).

Por fim o Estado poderá celebrar acordos com diferentes entidades religiosas tendo como fundamento o interesse de ambas as partes (art.º 45 a 51) ficando ressalvada a Concordata de 1940. Tal como o artigo 58 da LLR estipula, não são aplicadas à Igreja Católica as disposições da LLR. Neste sentido, não se evidencia uma igualdade de tratamento entre a Igreja Católica e os grupos religiosos minoritários em Portugal. Pelo contrário a Igreja Católica continuava a ter um estatuto privilegiado e é face a esta conjuntura que se procede à substituição da Concordata de 1940 pela Concordata de 2004 que tendo como fontes históricas a anterior Concordata e a LLR passa a garantir o princípio constitucional de igualdade (Brito 2015).

Este tratamento diferenciado, na medida em que existem dois documentos que legislam sobre a mesma matéria, não implica contudo que o catolicismo e a Igreja Católica sejam favorecidos ou privilegiados face a outras confissões religiosas. É consensual, entre diversos autores (Lopes 2008; Miranda 2006; Canotilho e Moreira 2014) que este acordo não condicionou a liberdade religiosa dos crentes não católicos, até porque, como referem Canotilho e Moreira (2014) a celebração de convenções ou concordatas entre o Estado e as confissões religiosas, desde que não atribuam benefícios injustificados, nada tem de inconstitucional, servem apenas para regular as relações institucionais entre ambos. Por sua vez, Miranda (2006) corrobora os anteriores autores e traça de forma clara a distinção entre tratamento privilegiado, segundo o qual, determinada pessoa ou entidade possui direitos a outras negados, e tratamento especial, o caso da Concordata, que em nada interfere com os direitos ou

deveres estipulados, mas sim, refere-se a regras específicas que compreendem critérios de objetividade, necessidade e adequação, e no caso da Igreja Católica justificados também “por força da sua realidade histórica e sociológica” (Miranda 2006: 131). Formas de tratamento diferentes são aceitáveis, quando ponderadas, o que acontece também com comunidades não católicas como é o caso do acordo celebrado entre a República Portuguesa e o Imamat Ismaili, aprovado pela Assembleia da República em 2010.

Neste sentido, consideramos que é inegável a evolução da questão religiosa em Portugal porém, concordamos com Miranda (2006: 406) quando preceitua que “o reforço da liberdade religiosa (...) não se fará pela redução do estatuto jurídico da Igreja Católica; far-se-á pela integração e pelo enriquecimento do estatuto jurídico das outras confissões”. Ou seja, ao longo dos tempos tem havido um claro alargamento de direitos e liberdades a confissões não católicas e embora a relação entre Estado e religião em Portugal se enquadre num regime de separação com lei especial, estão garantidos os princípios de liberdade, igualdade e não discriminação entre as diferentes religiões.

VII.2 – Muçulmanos Em Portugal

Os estudos sobre o Islão e os muçulmanos em Portugal não pecam pela abundância. De facto, como o evidenciam alguns investigadores, no país não existe qualquer tradição académica de estudos islâmicos nem, tão pouco, parecem despertar a atenção da imprensa, negociações políticas ou diálogos interculturais (Vakil 2004; Tiesler 2000).

Em 1988, com a publicação do livro, *The New Islamic Presence in Western Europe*, de Gerholm e Lithman, o termo Nova Presença Islâmica (NPI) difundiu-se em discursos sobre os muçulmanos na Europa (Tiesler 2005). A NPI, assim como na Europa, em geral, faz-se notar também em Portugal. “Presença” porque de facto existe, os muçulmanos e os seus modos de vida são visíveis no país e “nova” porque as comunidades islâmicas e grupos muçulmanos atuais são resultado sobretudo da

imigração (Tiesler 2000). Falar em NPI não traduz contudo algo único ou inexistente¹³ até à data, pelo contrário, tal como Tiesler (2005: 287-288) explica, referindo-se ao contexto Europeu, a NPI abrange um “fenómeno histórico recente de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas nos países europeus (...), ajuda a distinguir as *novas* culturas muçulmanas da *presença tradicional islâmica* na Europa oriental e do Sul (...) e da *presença islâmica histórica* na Península Ibérica (...)”.

A NPI em Portugal é um fenómeno pós-colonial (Vakil 2003). Como já referido anteriormente com o fim do regime ditatorial houve uma maior abertura para o surgimento e enraizamento de religiões não católicas no país, contribuindo para isso o processo de descolonização e os movimentos migratórios que, a partir de meados da década de 80 alteraram o tradicional papel do país como país de emigração, passando Portugal a assumir-se também como país de imigração. Ao analisarmos os dados dos censos fornecidos pelo INE (Fig. 7), após o fim do estado novo e até à data mais recente, podemos constatar que há um aumento significativo dos muçulmanos no país passando de 4.335, em 1981, para 20.640, em 2011. Será também interessante notar que ao passo que alguns grupos, entre eles os muçulmanos, registaram um aumento constante ao longo dos anos, nos católicos, religião maioritária, verifica-se uma ligeira diminuição entre 2001 e 2011. Mais do que as possíveis conversões que possam ter ocorrido, acreditamos que este facto será melhor explicado por um crescente desinteresse pelo catolicismo (Dix 2009) e, no caso dos muçulmanos, por os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) ainda representarem uma das principais nacionalidades dos imigrantes que vêm para Portugal, onde o Islão é uma religião com bastante expressão.

No entanto, os dados apresentados afiguram-se apenas como meras estimativas na medida em que, levantam algumas questões. Desde logo, o número de pessoas que não respondeu é bastante significativo, justificado pelo facto de a

¹³ Não podemos esquecer o grande contributo da presença islâmica e árabe para a cultura portuguesa (o legado do al-Andalus - período da Idade Média onde a civilização árabe e muçulmana se desenvolveu na Península Ibérica) nomeadamente no que se refere à língua, à arquitetura, à música, à literatura ou a certas técnicas agrícolas... Para saber mais consultar: Alves, Adalberto. 1999. *Portugal: Ecos de um Passado Árabe*. Instituto Camões http://www.emb-marrocos.pt/cache_bin/XPQdpKQXX849kSkFEXmqx8ZKU.pdf; Silva, Maria Cardeira da. 2005. “O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre os árabes e sobre muçulmanos em Portugal”. *Análise Social*, 173: 781-806;

pergunta sobre religião não ser de resposta obrigatória nos recenseamentos e, por outro lado, estes números deixam de fora os muçulmanos sem documentos que vivem em Portugal. Daí, alguns autores apontam para um número de muçulmanos um pouco superior, entre 38.000 a 40.000 (Tiesler 2009; Leitão 2004), ou mesmo cerca de 50.000 (Henriques 2015). Em qualquer um dos casos, os muçulmanos em Portugal representam ainda uma pequena parcela da população, entre 0,2% a 0,5%, consoante os dados que tivermos em consideração.

Fig. 7 – Resultados dos censos segundo a resposta à pergunta sobre religião

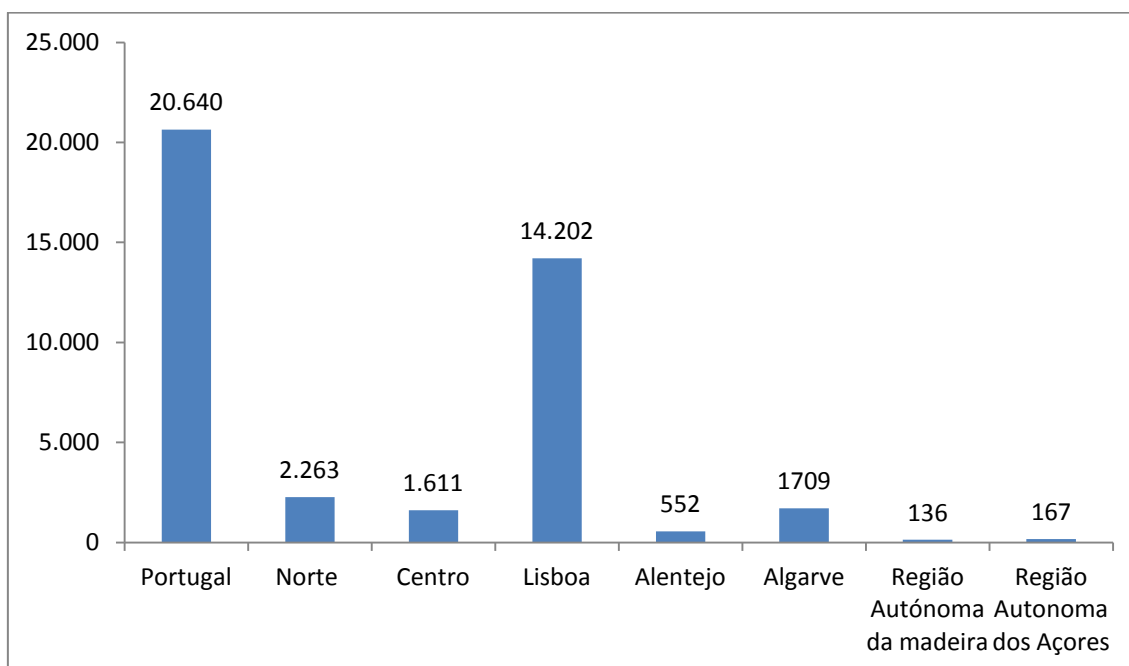
Ano 2011									
Total	População que não respondeu	Religião							
		Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra Cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não Cristã	Sem Religião
8989849	744874	7281887	56550	7557	163338	3061	20640	28596	615332
Ano 2001									
Total	População que não respondeu	Religião							
		Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra Cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não Cristã	Sem Religião
8699515	786822	7353548	17443	48301	122745	1773	12014	13882	342987
Ano 1991									
Total	População que não respondeu	Religião							
		Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra Cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não Cristã	Sem Religião
8380947	1477762	6527595	11322	36974	79554	3523	9159	9476	225582
Ano 1981									
Total	População que não respondeu	Religião							
		Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra Cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não Cristã	Sem Religião
7836504	1114615	6352705	2564	39122	59985	5493	4335	3899	253766

Nota: Os dados apresentados para os anos de 2011 e 2001 referem-se à população residente com 15 ou mais anos. Os dados apresentados para os anos de 1991 e 1981 referem-se à população residente com 12 ou mais anos.

Fonte: XV Recenseamento Geral da População e Habitação; XIV Recenseamento Geral da População e Habitação; XIII Recenseamento Geral da População e Habitação; XII Recenseamento Geral da População e Habitação.

Relativamente à sua distribuição espacial, é na região de Lisboa que se concentra a grande maioria dos muçulmanos (Fig. 8). De acordo com os dados do INE, à data dos últimos censos, mais de metade dos muçulmanos residentes no país encontrava-se nesta região, cerca de 14.200, contrastando com o restante território nacional onde a presença de muçulmanos é muito residual.

Fig. 8 – Distribuição regional dos Muçulmanos em Portugal, 2011.



Nota: Os dados referem-se à população residente com 15 e mais anos.

Fonte: XV Recenseamento Geral da População e Habitação

O facto de a NPI ser uma realidade recente e fortemente ligada à imigração, ajuda-nos na análise deste cenário, na medida em que, grupos com uma presença mais antiga no território português, como é o caso dos judeus ou protestantes, revelam uma maior dispersão geográfica (Fonseca e Esteves 2002; Dix 2009). Machado (2002) acrescenta mesmo que a alteração parcial do panorama religioso não se traduz numa evidência a nível nacional, mas sim numa particularidade da região de Lisboa, devido à forte concentração de migrantes nesse mesmo local.

Quanto às origens da população muçulmana em Portugal, é difícil saber ao certo as nacionalidades que compõem a população muçulmana no país pois, “a maioria das estatísticas disponíveis sobre imigração bem como os resultados das campanhas de legalização, não contemplam os dados de filiação religiosa” (Tiesler 2000: 124), sendo a única fonte disponível os dados dos recenseamentos que, verdadeiramente, não traduzem uma percentagem representativa dos imigrantes (Tiesler 2000). Porém, entre os investigadores que se debruçam sobre esta matéria, parece haver algum consenso sobre tal questão (Leitão 2004; Tielier 2005; 2009; Henriques 2015; Costa 2006). Após 1974 e com a descolonização afluem à metrópole muitos cidadãos das ex-colónias. Na altura o grupo moçambicano ou indo-

moçambicano era o mais numeroso, sendo atualmente superado pelos muçulmanos de origem guineense¹⁴. Outras nacionalidades são também notadas, embora com uma presença mais recente e menor expressividade. É o caso dos muçulmanos provenientes do Norte de África que vêm da Argélia, Tunísia, Mauritânia ou Marrocos, da Ásia, vindos do Paquistão e Bangladesh e de origem árabe, especialmente do Iraque, Síria, Egito e Líbano. Cabe ainda referir que embora sejam provenientes de diferentes locais estima-se que cerca de 70% dos muçulmanos no país sejam cidadãos portugueses, reflexo sobretudo da vaga de imigração imediatamente posterior à descolonização (Tiesler 2000; 2005). Esta situação é espelhada na composição da nossa amostra, onde os entrevistados que têm uma permanência mais longa e que vieram para Portugal pouco depois do período em causa têm nacionalidade portuguesa e adquiriram-na volvidos poucos anos de chegarem ao país¹⁵. A imigração mais recente, regra geral, não possui nacionalidade portuguesa mas como demonstrado por alguns dos nossos interlocutores, já iniciaram o processo de aquisição de nacionalidade. Adiantam, no entanto, ser um algo moroso e muito burocratizado.

(...) ao nível da legislação mesmo, podia haver algumas coisas que podiam mudar para facilitar a vida das pessoas que migram. Talvez a pessoa chega aqui e sente falta de informação e depois quando tem a informação vai aos serviços públicos e o atendimento é muito burocratizado e muitas vezes a pessoa, sabe falar, mas ainda tem dificuldade com a língua, em se expressar, de falar, e ainda depois encontra-se com essa toda burocracia, esse bloqueio. (M1)

¹⁴ Ainda durante o período do Estado Novo, nas décadas de 50 e 60, vieram para Portugal estudantes indianos que viviam em Moçambique. Foram estes os primeiros muçulmanos que se fixaram no país e que Tiesler (2005: 833) denomina de “inteligência migratória” – jovens com altas capacidades económicas, sociais e intelectuais. Foram também eles que deram os primeiros passos para a criação de uma comunidade muçulmana em Portugal iniciando, por exemplo, negociações com o Estado para a edificação de um local de culto permanente. Até à década de 70, os muçulmanos moçambicanos representavam o grupo mais numeroso, trabalhando a sua maioria nos sectores da banca e do comércio (Tiesler 2000). É a partir dos finais dos anos 80 que o grupo de muçulmanos guineenses começa a crescer mantendo-se esse crescimento até à atualidade. Porém Vakil (2005) identifica que, embora maioritariamente jovens e masculinos, este grupo de muçulmanos cria um contraste quando comparado com os primeiros muçulmanos vindos de Moçambique, por se dedicarem sobretudo à construção civil.

¹⁵ Embora não seja o caso de nenhum dos nossos entrevistados, que apenas adquiriram a nacionalidade já depois de residirem em Portugal, muitos dos muçulmanos provenientes das ex-colónias vieram para Portugal já como cidadãos portugueses.

Devia haver mais ajudas por parte do estado porque se nós não trabalhamos não podemos ter os papéis, não podemos renovar os vistos, e é difícil arranjar trabalho. Às vezes deviam facilitar as coisas porque nós também contribuimos muito para o país, às vezes até mais que alguns portugueses de origem. (M2)

Quanto às diferentes correntes do Islão, os muçulmanos em Portugal, assim como no resto do mundo, são maioritariamente sunitas porém é interessante notar a forte presença ismaelita, representada pela Comunidade Muçulmana Shia Imani Ismaili, que faz de Portugal um caso marginal quando comparado com outros países Europeus (Tiesler 2005). Vakil (2004) diz-nos mesmo que devemos falar de comunidades muçulmanas e não de comunidade muçulmana, primeiro devido às diferentes correntes que compõem o Islão e em segundo lugar porque a história dos muçulmanos em Portugal é feita a dois níveis, um que tem a ver com a vivência religiosa, a forma como a religião é praticada e o outro é referente à história política e institucional. Na mesma linha de pensamento, Mapril (2005) enfatiza que o Islão é conjugado com outras formas de pertença, como é o caso dos imigrantes do Bangladesh em Portugal, onde a identidade muçulmana e bengali se misturam.

VII.3 – A Comunidade Islâmica De Lisboa E A Institucionalização Do Islão No Espaço Público Português

Em Portugal, os muçulmanos sunitas fazem-se representar através da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) que “graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel central. Embora este papel representativo não esteja formalmente registado, é principalmente a CIL que gere as relações com não muçulmanos” (Tiesler 2000: 122). Até à data, a CIL contou apenas com dois presidentes. O primeiro Suleiman Valy Mamede, conhecido como “O Pai da Mesquita” (Leitão 2004: 181), foi o fundador da CIL e uma das figuras mais importantes para a integração da Comunidade no país, ao qual sucedeu Abdool Karim Vakil, atual presidente da CIL, após as controversas eleições de 1985¹⁶.

¹⁶ Estas eleições envolveram uma luta fratricida que Tiesler (2000) identifica como o único momento em que a CIL atraiu publicidade negativa por si própria.

A CIL, foi criada em 1968 para então representar os muçulmanos perante a sociedade e poder político (Costa 2006; Vakil 2004). Um dos seus primordiais objetivos foi conseguir espaço para edificação de um local de culto permanente, concedido em 1979, através de doação feita pela Câmara Municipal, e que resultou na inauguração da maior e mais conhecida mesquita do país, a Mesquita Central de Lisboa em 1985, construída com o apoio financeiro de vários países árabes (Vakil, 2003; Costa 2006; Leitão 2004). No que concerne aos locais de oração (Mesquitas e salas de culto), de acordo com o site *alfurqan*¹⁷, existem cerca de 30, sendo a maioria, cerca de dezanove, localizada na zona de Lisboa, quatro situam-se na zona norte do país e dois no centro, sete na zona sul e nas ilhas apenas um, no Funchal. A primeira mesquita a ser construída foi a do Laranjeiro, em 1982, seguindo-se, um ano depois, a de Odivelas, anteriores portanto, à Mesquita Central de Lisboa. Posteriormente abrem portas as Mesquitas de Coimbra e do Porto e os restantes locais de oração existentes no país, de forma a dar resposta às necessidades da crescente comunidade muçulmana.

Porém, o papel da CIL está longe de se restringir apenas à edificação de locais de culto. De forma a suprimir certas carências e desafios que se fizeram sentir com o aumento e enraizamento dos muçulmanos em Portugal, a CIL tem desempenhado um papel ativo a diversos níveis. Falamos, por exemplo, da criação de talhões privativos para o enterro de muçulmanos, a provisão de abate e talhos para a venda de carne *halal*, a criação de infraestruturas para distribuição da *zakat*, ou a criação de escolas madrassas para o ensino e aprendizagem da cultura árabe e do Alcorão (Vakil 2000; Tiesler 2000; Costa 2006).

Por outro lado, também os meios de comunicação têm sido uma importante ferramenta. A publicação de revistas¹⁸ e outro material de leitura¹⁹ representa uma valiosa forma de acesso à religião sobretudo para os imigrantes de segunda geração e novos convertidos pois, “muçulmanos portugueses escrevem sobre o Islão em

¹⁷ www.alfurqan.pt

¹⁸ Quando a CIL foi criada editava a revista *Islão* que a partir de 1981, com a criação da Comissão cultural da CIL foi substituída por uma nova publicação denominada *Al-Furqan* (O Critério), um meio de divulgação do Islão. Um ano mais tarde a revista autonomiza-se da CIL mas mantém, até hoje, as suas publicações assim como um site na internet. Outras revistas foram e são editadas por diversas comunidades e instituições muçulmanas. Para saber mais ver Vakil (2004).

¹⁹ Por exemplo, a tradução do Alcorão para português, da responsabilidade de Valy Mamede enquanto ainda era presidente da CIL.

português, naquilo que para alguns são as únicas fontes de acesso à sua religião, no seu país e na sua própria língua” (Costa 2006: 171). Representantes da CIL participam em alguns programas de televisão, nomeadamente “A Fé dos Homens” e “Caminhos”, ambos transmitidos na RTP2, e por vezes dão entrevistas a jornais e telejornais. É sobretudo em momentos de maior tensão que os representantes da CIL são chamados para dar entrevistas, daí inicialmente ter-mos referido que existia um certo desinteresse pelo Islão por parte dos meios de comunicação. Como opinião pessoal consideramos que, regra geral, quando aparecem notícias sobre o Islão é frequentemente apresentada uma imagem negativa desta religião. Porém, é nessas mesmas entrevistas, quando os representantes da CIL são solicitados para comentar determinado acontecimento, por norma trágico, que os mesmos aproveitam para dar a conhecer a religião e afasta-la das imagens de violência, guerra e destruição. A mesma opinião é partilhada por alguns dos nossos entrevistados.

É preciso um esclarecimento global sobre o que é o Islão. (H2)

As pessoas têm uma ideia errada do que é o Islão. E isso é sobretudo culpa dos média. As pessoas falam sem saber verdadeiramente o que é o Islão. O Islão é uma religião pacífica e nós, na televisão, desde 11 de Setembro só vemos Islão igual a atentados, atentados e terrorismo. (H4).

A CIL tinha também um site na internet (www.comunidadeislamica.pt) que continha informações sobre a Comunidade, o Islão e os muçulmanos em Portugal, no entanto, o site está desativado desde que foi alvo de um ataque de hackers²⁰.

É ainda importante salientar o esforço que a CIL tem desenvolvido na promoção do diálogo inter-religioso. Consideramos que este aspeto deve ser salientado quando falamos da integração dos muçulmanos por diversas razões.

²⁰ A 17 de Setembro de 2014 lia-se no site da CIL a seguinte mensagem: “Está na horas meus irmãos. Está na hora de demonstrar ao mundo a força do islamismo e de combater os infiéis! O plano está traçado e preparado. Iremos tomar conta de Portugal e deste povo fraco e levaremos o nosso Islão ao mais elevado patamar do desejo do Senhor!”. O presidente da CIL, Abdool Vakil apesrou-se em esclarecer a situação, afirmando que a CIL e os muçulmanos portugueses nada tinham a ver com o sucedido e que repudiam qualquer ato de violência ou que incitasse a violência. O caso foi encaminhado para as autoridades e pouco tempo depois o site foi encerrado.

Primeiro porque permite o conhecimento do Islão por crentes de diferentes religiões e não crentes, ao mesmo tempo que possibilita aos muçulmanos o conhecimento da religião e da cultura do país de acolhimento mas também de outras religiões minoritárias. Por outro lado, facilita o convívio e a aproximação entre os crentes e as instituições das diferentes religiões. Por conseguinte pode ajudar a desmistificar pensamentos pré concebidos e fomentar a não exclusão daquele que é percecionado como o “outro”. Só desenvolvendo uma visão positiva do “outro”, que consideramos diferente, é que será possível desenvolver uma convivência pacífica e harmoniosa assim como uma sociedade integrada e coesa (Pedro 2004). Citando Küng (2010: 25) “(...) não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões (...)”.

Entre as atividades levadas a cabo pela CIL de forma a promover este diálogo entre religiões podemos destacar o facto de as mesquitas terem sempre uma porta aberta para todos que queiram visitar os edifícios e conhecer o Islão. Por outro lado, a CIL organiza debates e palestras e frequentemente participa em orações conjuntas pela paz, como por exemplo aconteceu após os atentados de Paris em que muçulmanos, judeus e católicos oraram juntos na Mesquita Central de Lisboa, na Sinagoga do Rato e na Igreja de Santo António de Campolide. Merece também destaque o encontro inter-religioso organizado pela CIL que reuniu na Mesquita Central os representantes de todas as confissões religiosas reconhecidas em Portugal, quando em 2007 o XIV Dalai Lama visitou o país. Mais recentemente devemos também mencionar o dia da tomada de posse do recém eleito Presidente da República, Professor Marcelo Rebelo de Sousa, que ao assumir o cargo participou numa oração ecuménica também na Mesquita Central.

VII.4 – Os Muçulmanos Guineenses E A Religião

Os muçulmanos guineenses são o grupo mais representado da NPI em Portugal. Antes de mais, faz sentido perceber se existem alterações no quadro religioso deste grupo quando comparamos o país de origem com o país de acolhimento. De acordo com a análise de Machado (2002) feita ao recenseamento populacional de 1979, na Guiné-Bissau, o último que contemplava a questão da religião, 60% da população

identificava-se como animista, 35% como muçulmana e apenas 5% como católica. Ciente das possíveis alterações que possam ter ocorrido²¹, o autor acha surpreendente que em 1995, em Portugal, a grande maioria dos imigrantes guineenses se identificasse como católica, cerca de 62%, 18% como muçulmana, 6% dissesse ter outras filiações e 11% não tinha religião²². Os dados mais recentes, facultados pelo INE (Fig. 9), relativos a 2011, embora com valores um pouco distintos, acabam por causar a mesma perplexidade, na medida em que 46,91% dos imigrantes guineenses diziam ser católicos, 27,82% muçulmanos, 3,94% diziam não ter religião e 21,33% identificavam-se com outra filiação.

Fig. 9 – Principais religiões da população guineense com 15 e mais anos, 2011

	Nº	%
Total	14457	100
Católica	6782	46,91
Muçulmana	4022	27,82
Sem Religião	569	3,94
Outra	3084	21,33

Fonte: INE. 2012. "A População Estrangeira em Portugal". *Destaque: informação à comunicação social*, 17 de Dezembro de 2012. Lisboa: INE www.ine.pt

O facto de a religião católica ser uma religião minoritária no país de origem e, pelo contrário, em Portugal ser assumidamente a religião maioritária, nos dados dos dois anos que foram apresentados, é de facto interessante e estranho à primeira vista. Ainda que a possibilidade de um efeito de sintonização com o contexto cultural envolvente, que levasse os imigrantes a adotarem o posicionamento religioso da sociedade de acolhimento não seja descartado por Machado (2002), o mesmo considera de maior relevância a questão da seletividade da migração entre a Guiné-Bissau e Portugal. Para o autor existe uma relação inversa, a diversos níveis, entre sociedade de origem e sociedade de acolhimento:

Da mesma forma que na imigração aparecem invertidos, relativamente àquilo que é o panorama da sociedade guineense, os pesos relativos dos sectores

²¹ Embora sem dados concretos, Machado (2002) identifica um possível aumento da expressão islâmica e do catolicismo.

²² Os dados apresentados são referentes ao Inquérito Nacional aos Guineenses Residentes em Portugal.

sociais modernos e tradicionais, das categorias rurais e urbanas, das etnias maioritárias e minoritárias, das línguas mais faladas e menos faladas, também nas filiações religiosas essa inversão acontece. (Machado 2002: 250).

De forma a tornar claro, Machado (2002: 250) explica que:

A maioria dos migrantes guineenses é culturalmente próxima portugueses porque essa proximidade foi, em si mesma, um critério de migração, facilitando a inserção funcional imediata do migrante no destino. Obviamente que essa instrumentalidade das estratégias migratórias não são as afinidades religiosas a desempenha-la, mas sim as afinidades linguísticas e de sociabilidade. O que se passa é que aqueles que são mais próximos nestes planos são-no também no plano da identidade religiosa.

Porém, o autor diz-nos que se por um lado estas aproximações culturais são comuns à grande maioria dos imigrantes dos PALOP, por outro lado, o que torna o caso guineense particular é a representatividade da religião muçulmana, que na maioria dos outros casos não tem expressividade (Machado 2002). De facto, o padrão mantém-se. Quer no país de origem, quer no país de acolhimento, o Islão evidencia-se como a segunda religião praticada pelos guineenses.

Uma vez que o Islão é uma religião minoritária em Portugal, a filiação religiosa assume-se como um contraste entre muçulmanos guineenses e a população portuguesa no geral, maioritariamente católica. Foi, sobretudo, o passado comum entre a Guiné-Bissau e Portugal que favoreceu “a conversão de afinidades historicamente construídas em continuidades culturais” (Machado 2002: 250),

Enquanto continuidades, a questão linguística foi um aspeto ressaltado por alguns entrevistados. Para eles o facto de falarem português contribuiu de forma positiva para a sua adaptação ao país de destino.

Eu decidi sair do meu país para estudar, porque lá não há muitas oportunidades e como o objetivo era mesmo esse, estudar, tive de fazer opções. Vim para Portugal porque sabia falar a língua e achei que isso seria uma mais-valia para ter um bom desempenho nos estudos. E foi! Vim estudar e agora continuo com os meus estudos e já arranjei trabalho. Por isso acho que foi uma boa opção (H3)

(...) pelo que eu acho, o que eu percebo, é que, aqui em Portugal, já conheci também outros países da Europa, acho que os imigrantes dos países PALOP se sentem muito mais em casa por ter essa relação do passado de colonização e descolonização e ser a língua, uma língua comum, eu acho que tem essa facilidade das pessoas se sentirem mais integradas. (M1)

Focando-nos agora na questão da religião que manifestamente se afigura como um contraste entre grupo dominante e grupo minoritário é importante antes de mais referir que todos os entrevistados sem exceção consideraram que a religião era um elemento muito importante nas suas vidas senão mesmo definidor da sua identidade pois, no início das entrevistas, quando pedimos que se apresentassem e falassem um pouco sobre eles todos se identificaram como sendo muçulmanos.

Outros aspetos revelaram-se também merecedores de destaque. Por um lado evidenciou-se que a religião é como uma espécie de herança familiar na medida em que foi referido diversas vezes o facto de se ter crescido num ambiente religioso. Por outro lado é também reforçado o respeito por quem tem uma religião diferente ou não tem religião.

Sim, a religião é uma parte muito importante. Eu sou de uma família religiosa e por isso sim, é importante, é uma parte muito importante da minha vida. É uma coisa que contribui tanto na minha vida pessoal, e também eu acho que na minha vida social e na minha vida profissional. (M2)

Eu por acaso desde a Guiné, eu nasci numa família que a minha mãe era muçulmana, o meu pai era muçulmano, portanto cresci nesse ambiente. Eu também aprendi e fui batizada segundo a religião muçulmana, portanto desde cedo comecei a praticar. Na guiné praticava a religião e para mim eu acho fundamental ter uma religião, claro que respeito também quem não tem, não é um handicap para julgar alguém, mas eu acho muito fundamental porque através da religião a gente aprende muitas coisas. Com a religião aprendemos ensinamentos, aprendemos várias coisas culturais, coisas ancestrais, que a gente não sabia e também cumpro os princípios próprios da religião. Eu sendo muçulmana, desde a Guiné pratico e cheguei cá em Portugal e também pratico. (M5)

Foi também evidente, e por se tratar desta religião em especial, o Islão, que os entrevistados, desde logo, quiseram deixar claro que ser muçulmano não significa ser

terrorista ou fanático e que o Islão não promove esses comportamentos. Sendo este aspeto maioritariamente referido pelos homens.

Com certeza, é uma parte da minha vida muito importante. Acredito, tenho fé, pratico a religião muçulmana e respeito todas as outras religiões. Até porque um dos conceitos da religião muçulmana é ter fé em Deus e também respeitar as outras religiões. Sou crente convicto mas não fanático. Acredito que a religião faz parte da educação do homem, para o bem da sociedade e para o bem da humanidade e que nunca pode nem deve ser utilizada para fazer o mal. (H2)

A religião é uma parte importante sim sim. Devia ser uma parte importante na nossa vida, porque qualquer ser humano deve ter a sua religião. E devia ser parte integrante de todos os cidadãos do mundo. Mas depende porque há várias religiões e a religião muitas vezes nem tem nada a ver o que se passa no mundo. Às vezes as pessoas utilizam as religiões para outros fins como aqueles que conhecemos como fanáticos, a religião não tem nada a ver com isso. (H1)

Posto isto, não encontramos qualquer tipo de sinais de que as crenças se tenham alterado com a migração. Os entrevistados eram muçulmanos no país de origem, continuam a sê-lo em Portugal e entendem a religião como uma parte importante e orientadora das suas vidas. Porém, relativamente à prática religiosa, verificada em termos de frequência da mesquita e cumprimento dos princípios da religião, o mesmo já não se verifica.

Relativamente à frequência da mesquita, foi assumido pela maioria dos entrevistados que em Portugal vão muito menos vezes à mesquita do que iam no seu país de origem. Normalmente optam por ir na altura de algumas festividades ou à oração da sexta-feira, sendo a justificação primordial o facto de terem de conciliar esse momento com o trabalho e outros afazeres.

Aqui vou menos por causa situação profissional. Nós também não podemos trocar a religião pela vida profissional. A religião é uma coisa boa, é preciso termos fé, mas não nos dá a sobrevivência, temos de ter a nossa ocupação, logo, automaticamente, aqui vou menos à mesquita do que quando estava no meu país de origem. (H1)

Vou muito menos, tento ir às sextas-feiras, ou quando há algumas concentrações ou festas religiosas. (H4)

Sim, por acaso eu acho que a nível de ir, ia mais vezes lá do que aqui. Eu acho que devido ao trabalho, por causa do trabalho, não há tempo de ir a todas as horas a todas as concentrações. Mas, quando por exemplo estou de folga vou, costumo ir. Às sextas-feiras que é o dia que as pessoas se encontram mais na mesquita, costumo ir muito. A minha mãe por exemplo vai todas as semanas, eu às vezes, já por causa do trabalho ou de ter de fazer outras coisas não consigo ir todas as semanas, mas de vez em quando vou. (M3)

Porém ficou claro que não se sentem menos muçulmanos por isso e justificam-no com a própria religião.

Depende do tempo. Primeiro que tudo o homem tem de sobreviver. Temos de trabalhar para sobreviver. Só depois a religião. Quem não trabalha não tem fé na religião. Temos de dar prioridade ao nosso trabalho depois às regras básicas da religião. A própria religião obriga a pessoa a trabalhar. Trabalhem honestamente para que possam sobreviver (H2)

No caso específico das mulheres, estas informam-nos também que ir à mesquita fazer as orações é sobretudo uma prática masculina e que a própria condição feminina (referindo-se à altura do período menstrual) as impede de praticar a religião nesses momentos. O que engloba não ir à mesquita, não fazer jejum ou não cumprir as cinco orações diárias...

Por outro lado é referido que o contexto em Portugal e na Guiné é diferente. No país de origem havia uma certa pressão social e familiar para cumprir criteriosamente os preceitos islâmicos, assim como, a própria organização do país estava mais habilitada a que esses preceitos fossem cumpridos, por exemplo, em termos de organização dos horários das jornadas de trabalho ou da distribuição espacial dos locais de culto.

Bem, aqui e sobretudo há uns anos atrás, mais até do que agora, que as coisas estão um pouco diferentes, não havia condições para professar a religião islâmica, porque toda a estrutura que estava montada aqui em Portugal era mais para dar resposta a quem praticava a religião

católica. (...) O ambiente religioso na Guiné é completamente diferente do ambiente religioso aqui. Não só pelo facto de as pessoas lá terem mais disponibilidade, mais tempo, e as pessoas lá dedicam-se também mais à religião mesmo como forma de passar o tempo. E também tenho de dizer que lá na Guiné se não fossemos à mesquita, se não rezássemos éramos censurados pela família e também pela sociedade em geral. (H5)

Lá na Guiné é diferente. Mas lá há mais sítios onde as pessoas podem rezar e os horários também são diferentes. Lá dá para conciliar o trabalho e fé. (H4)

É dentro desta perspetiva, em que o Islão é praticado num contexto social diferente, que se evidencia uma alteração, ou pelo menos uma adaptação das práticas religiosas. Se relembrarmos os pilares do Islão que identificamos como a dimensão prática da religião, verificam-se algumas variações no que toca à vivência do religioso.

Desde logo, o cumprimento das cinco orações diárias, em horas determinadas, torna-se difícil de conciliar com outras obrigações do dia-a-dia, nomeadamente o trabalho ou os horários da escola e atividades dos filhos. Os muçulmanos guineenses em questão, optam, e isto revelou-se uma estratégia de quase todos, por primeiro cumprirem os seus afazeres e quando chegam a casa, ao final do dia, reporem as orações em falta. Adiantam ainda que é sobretudo todo o ritual que a oração envolve que dificulta o cumprimento rigoroso deste pilar.

Quando estou a trabalhar é muito difícil conseguir cumprir com as orações. Temos de ter prioridades e não posso prejudicar o meu emprego para rezar. Rezo depois quando chego em casa, ou assim. Acho que não tem nenhum problema. Para mim não tem. (H4)

Pois, isso é muito difícil. Para quem tem obrigações como eu, fazer compras, levar filho à escola, ir buscar o filho, ir aqui, ir ali, é muito complicado até porque uma pessoa tem de se preparar para fazer a oração e se estamos na rua ou noutro lugar não dá. (M2)

Nas diversas casas dos muçulmanos guineenses que visitamos, pudemos observar um espaço dedicado à oração, um tapete estendido no chão direcionado a uma parede (virado para Meca), o que evidencia, assim como as repostas obtidas, que

as orações que no país de origem eram feitas sobretudo em comunidade, apresentam agora um carácter mais individual. São feitas de acordo com o ritmo de vida e as possibilidades de cada um e não implicam necessariamente uma ligação à mesquita, aliás, porque não há nenhuma condição que a isso obrigue.

Relativamente ao jejum no Ramadão, as narrativas já não foram tão consensuais. A maioria dos interlocutores disse que cumpria e fazia o jejum, porém houve também quem assumisse que devido ao ritmo de vida que têm em Portugal esta prática não pode ser levada de forma tão rigorosa. Outros apresentam estratégias alternativas de forma a facilitar o cumprimento deste pilar

Eu faço jejum mas se sentir necessidade, se tiver fome antes do pôr-do-sol como. Nós nessa altura temos de fazer sacrifício e rezar muito. O importante é fazer o sacrifício. Se não conseguir ficar o dia todo sem comer, ou se não conseguir cumprir o mês todo de jejum, faço as orações necessárias e depois como. (H1)

Faço jejum, sim. Eu e a minha família fazemos. Quando consigo tiro férias na altura do Ramadão. Assim é mais fácil. Quando tenho férias costumo ir para a Guiné para passar lá esse mês. É um período muito importante e gosto de passar com a minha família que está lá. (H4)

No que se refere a esmola social, são sobretudo as mulheres que dizem que esse é um dos pilares que não conseguem cumprir devido sobretudo a condicionantes económicos. Adiantam ainda que ajudam como podem mas que a nível monetário é mais complicado.

Quando o meu marido ainda era vivo ele dava a zakat por nós, pela nossa família. Desde que ele morreu é mais difícil cumprir, percebe? A vida também é complicada e às vezes torna-se difícil conseguir cumprir com todas as obrigações. (M5)

Uma pessoa ajuda de outras formas, nós às vezes também precisamos para nós e é complicado dar para os outros. Mas é importante ajudar. Eu por exemplo costumo doar roupa minha e do meu filho. Ajudo dentro das minhas possibilidades. (M2)

Quanto aos restantes pilares não se verificam alterações em comparação com o país de origem. O primeiro, professar o testemunho de fé é praticado da mesma forma e o último, a peregrinação a Meca, como dito anteriormente, é de todos os pilares o mais difícil de cumprir por qualquer muçulmano devido aos encargos financeiros que implica e, neste sentido, a migração ou o contexto em que a religião é praticada não exercem propriamente um efeito direto sobre este pilar islâmico. Apenas dois dos nossos entrevistados, ambos homens, tinham já cumprido este pilar.

De acordo com as narrativas apresentadas o cumprimento das práticas e a vivência do religioso passa por uma “construção individual e individualizante do Islão” (Bastos e Bastos e colaboradores 2006: 83). Esta construção ganha contornos que não se traduzem nem em réplicas exatas das práticas do país de origem, nem em práticas completamente novas. Implica antes, práticas construídas entre lugares, que relacionam quer o local de origem quer o local de acolhimento, podendo articular ligações transnacionais (Meintel e LeBlanc 2003).

VII.5 – A Dimensão Social Da Religião: Instituições Religiosas, Redes De Relacionamento E Capital Social

A religião, e sobretudo para grupos minoritários pode traduzir-se numa comunidade de entreajuda. Aqui cabe distinguir dois níveis, por um lado, o papel das instituições religiosas e, por outro lado, as relações que se estabelecem entre praticantes de uma mesma religião

As instituições religiosas, embora não devam ser entendidas como extensões do Estado podem constituir-se como elementos facilitadores para a integração dos imigrantes, na medida em que estabelecem pontes com dimensões da realidade social inalcançáveis pelo domínio estatal (Vilaça 2008), funcionando enquanto mediadores entre os migrantes e instituições políticas, económica... (Castles e Miller 2003) ou até mesmo a sociedade em geral e a cultura dominante.

Nas entrevistas que realizamos, o papel das instituições religiosas é primeiramente valorizado quando se referem ao suprimento das necessidades espirituais e conforto emocional, quer num período inicial da migração, como forma

me atenuar as saudades, a solidão e enquanto forma de aproximação ao país de origem, quer como forma de apoio e suporte moral para dar sentido à vida e encontrar soluções para problemas do dia-a-dia, numa fase posterior da migração.

No início para mim a religião não me facilitou muito a vida, muitas vezes omitia que era muçulmano. Eu não diria por ter complexos mas sobretudo porque como eu vim para cá estudar e fui para uma residência de estudantes... Repare eu estando numa residência universitária se comesse ali a rezar era gozado e muitas vezes escondia esse aspeto. (...) Mas há outro reverso da medalha. Aos fins-de-semana ou nas férias quando ia à Mesquita muitas vezes era um alívio, um sentimento de identidade e de pertença para quem está longe. (H5)

(...)a religião proporciona também uma certa aproximação espiritual. Naquela fase inicial em que não conhecemos nada nem ninguém, ou conhecemos muito pouco, naquela fase de desespero e de saudade, ir à Mesquita aproxima-nos da educação que tivemos, da infância, da família, para não dizer também todo o conforto espiritual. (M5)

Às vezes uma pessoa está aflita, está com muitos problemas e quando vai à Mesquita, reza, faz as orações e se sente espiritualmente bem, sente-se aliviada, começa a ver caminhos a abrir (...). (H3)

Quando temos problemas, quando não estamos bem, quando precisamos de algum auxílio, ir à Mesquita e rezar é um conforto. A mim faz-me bem psicologicamente! Saio de lá renovada. Ir à Mesquita é um conforto muito grande para quem deixou a família para trás. (M4)

Por outro lado, quando questionados sobre se as instituições religiosas prestavam algum tipo de apoio social, nomeadamente a arranjar casa ou trabalho, apoio financeiro²³..., este papel é, na ótica de alguns dos nossos entrevistados um pouco desvalorizado, sendo que são perentórios em afirmar que as instituições religiosas não têm qualquer tipo de influência nem fornecem apoios nesses domínios e há quem chegue mesmo a atribuir essa função a outros organismos.

²³ O nosso guião de entrevista contemplava as seguintes questões: Considera que a religião se traduz numa comunidade de entreajuda? A que níveis se manifesta essa entreajuda? (encontrar emprego, arranjar casa, conhecer a cultura do país de acolhimento...). Pedimos aos entrevistados que falassem quer em termos do papel desempenhado pelas instituições religiosas, quer no papel desempenhado pela comunidade religiosa (no sentido de ajuda e solidariedade entre crentes).

Não, no meu entender quem dá apoios financeiros, ajuda a encontrar trabalho ou casa, essas questões mais práticas não é a Mesquita ou a Comunidade Islâmica. Isso é o papel das instituições de apoio ao imigrante, que estão vocacionadas para esse fim. (H1)

É assim, para comigo isso não aconteceu. Eu por exemplo não tenho trabalho e já falei com várias pessoas até importantes, responsáveis aqui da Mesquita e não tive qualquer ajuda. Mesmo casa e assim, não vejo ajuda em nada (...). (M4)

Outros, ainda que não demonstrem uma convicção profunda, visível através de expressões faciais e pausas prolongadas enquanto falam, identificam alguns apoios mais que as instituições religiosas proporcionam. Fazem sobretudo menção ao caráter social e solidário que envolve as instituições religiosas que como é mencionado, algumas vezes, se estende a crentes de outras religiões. Referem-se sobretudo a alguns apoios que a Mesquita fornece, nomeadamente no mês do Ramadão. Porém a maior parte foca-se em exemplos gerais daquilo que ouve e vê.

Em termos de ajuda material, bem,... não podemos ir por ali... Embora haja algumas ajudas a nível de medicamentos, por exemplo... Também no mês do Ramadão há ajudas alimentares e de vestuário para os mais carenciados. Essa parte é solidariedade. (H2)

Olha... eu sei que a Mesquita recebe donativos da Arabia Saudita e distribui pelos deficientes, desempregados, pelos mais desfavorecidos. (H3)

Por exemplo, algumas pessoas que vêm da junta médica, não há como comprarem a receita e as pessoas da Mesquita ajudam, conforme as necessidades... E na época de Ramadão há algumas ajudas que se recebem de alguns fundos exteriores mas que ajudam muito a Comunidade, não só muçulmana, mas também até católica. (M1)

(...) a Mesquita desenvolve algumas atividades de apoio social até mesmo para quem não é muçulmano. Posso lhe contar que, eu até participei e ajudei, na época do natal para os católicos, a Mesquita organizou um almoço nessa altura. Era para as pessoas com mais dificuldades e a Mesquita estava cheia. Eu acho que isso também é importante e mostra como nos podemos dar todos bem porque nos respeitamos. Nós não celebramos o Natal mas fizemos uma festa para eles. (M5)

Numa visita que fizemos, acompanhados por uma das nossas interlocutoras, a uma sala de culto, presenciamos também um momento que achamos merecer ser destacado. Após a oração foi distribuído por algumas pessoas um saco com bens alimentares. Os responsáveis pelo local explicaram-nos que aqueles bens tinham sido doados e que estavam a distribuí-los pelos mais necessitados.

Embora as opiniões recolhidas não convirjam num consenso acerca do papel das instituições religiosas e, na verdade, as respostas que fomos obtendo relativamente a esta questão se tenham revelado dispersas e pouco desenvolvidas, o cenário muda de figura quando falamos do apoio e solidariedade entre crentes. Os discursos tornam-se mais fluidos e há um certo ânimo ao falarem do assunto. As instituições religiosas funcionam aqui como o espaço onde o convívio entre pares se torna possível e representam um lugar favorável à criação de redes de socialidade capazes de gerar capital social.

(...) Por exemplo tu vais à mesquita e encontras-te com muitas pessoas do teu país e muitas vezes não sabes de alguma informação e a pessoa que sabe partilha contigo, informa, a nível de questões do teu país. Eu acho que há muito isso... Ao mesmo tempo que expressamos a nossa fé podemos também conviver e partilhar algumas coisas. (M3)

(...) agora os humanos, as pessoas entre si ajudam-se e partilham mas isso não está ligado diretamente à Mesquita ou a qualquer outra instituição. Nós percebemo-nos uns aos outros porque todos sabemos como às vezes pode ser difícil, porque já todos passamos pelo mesmo. E as ajudas são a diferentes níveis. Desde o nível financeiro, por exemplo, eu próprio à uns anos atrás ajudei um jovem que veio para cá com a mulher e filhos. Eu tenho algumas possibilidades e às vezes quando o encontrava lá na mesquita ia falando com ele e nessas conversas uma vez apercebi-me que ele estava muito diferente, parecia aflito... Então perguntei-lhe o que é que se passava e ele disse-me que estava preocupado porque não sabia como ia pagar a renda da casa porque ainda não lhe tinha pago o ordenado. Ora, eu como já conhecia o jovem e sabia que ele era trabalhador, também se fosse malandro não ajudava, prontamente me disponibilizei a ajuda-lo. Disse que pagava a renda daquele mês e quando ele pudesse lá me dava o dinheiro. Ele ficou muito agradecido e entretanto já me pagou e já está numa situação melhor. E é muito engraçado porque ele sempre que me vê vem com um sorriso e vê-se que está mesmo grato. Mas eu fiz aquilo de coração porque Deus diz: "Ajudem nesta vida e serão recompensados na próxima". (H2)

É pois... eu vejo mais isso da parte das pessoas, as pessoas estão mais disponíveis para ajudar. E mesmo as pessoas que vou conhecendo, sempre que as encontro, como sabem que estou cá há pouco tempo, estão sempre a perguntar se está tudo bem se preciso de alguma coisa... Essas coisas... mostram preocupação. Ainda falei com um senhor, outro dia, que disse que ia ver se lá na zona dele sabia de algum trabalho para mim, mas ainda não voltei a ver para lhe perguntar... Pode ser que sim! (M4)

(...) Por exemplo eu trabalho numa empresa, sei que estão a precisar de alguém e encontro uma pessoa lá na mesquita e partilho essa informação. Pronto, vamo-nos ajudando uns aos outros, a nível do trabalho, a nível de assistência, a nível também de apoio pessoal, por exemplo às vezes a realização de algumas atividades que sejam precisas pessoas no nosso país, também se convidam as pessoas e as pessoas conseguem vir para te ajudar. Eu acho que é assim, a nível da religião eu acho que há muita ajuda, entreaajuda entre as pessoas. Não só a nível da própria religião mas também a nível de trabalho, a nível de outras ajudas externas. (H5)

(...) o Islão diz isso mesmo, que se tivermos possibilidades, temos e devemos de ajudar. (...) Ainda outro dia fui com uma senhora, ela não percebia nada dos papéis que lhe deram e fala português, mas não fala muito bem, e eu fui com ela para a ajudar e expliquei o que era preciso. Como tenho algum tempo livre é uma forma de estar ocupada e também conheço outras pessoas. (M5)

VII.6 – O Relacionamento Com Não Muçulmanos: A Religião Como Discriminação Na Sociedade Portuguesa?

Uma vez que o Islão representa uma referência identitária estruturante, embora com vivências e significados diferenciados (Bastos, Costa e Barotéu 2006) procuramos perceber de que forma o ser muçulmano representa uma fronteira no relacionamento com não muçulmanos. Verificou-se que, de um modo, geral há diferenças entre o passado e o presente, sendo que o relacionamento passado era mais difícil que o atual, quer porque havia um certo desinteresse ou desconhecimento do Islão em Portugal, quer porque os pensamentos e mentalidades das pessoas também se foram alterando ao longo dos tempos. São sobretudo as pessoas com mais idade e que estão no país há mais tempo que evidenciam essa diferença.

Não, não, nada disso. Isso são coisas antigas. Isso já não está a funcionar. (M1)

Eu acho que há diferenças desde que eu vim para cá. Quando cheguei, a religião para mim não foi um fator facilitador de integração (...) Agora acho que as pessoas pensam de maneira diferente e aceitam melhor o outro. (H5)

Estando numa sociedade ocidental, em que a maioria das pessoas confessa uma religião diferente, naquele tempo, no início, as pessoas olhavam, não digo com preconceito mas com uma certa ignorância. Naquele tempo os portugueses, não queriam saber, não conheciam o Islão e achavam que o Islão não existia cá. (H2)

Os católicos, aqui a maioria é católica, não são como antigamente em que por serem católicos tinham de ignorar, era quase uma obrigação, ignorar todas as outras religiões. As outras religiões não eram nada, mas isso era antes, era antigamente. Agora a sociedade, o mundo onde a gente está a viver, as pessoas, sabem lidar com religiões diferentes. Eu respeito a tua, tu respeitas a minha. Eu sigo a minha e cada um segue a sua. Portanto eu vejo isso assim, não consigo ver que seja discriminada por ter ou seguir determinada religião, não, não. (M3)

Já nos tempos que correm os nossos entrevistados dizem que, ao contrário do que se passava antigamente, hoje há um maior interesse pelo Islão e que a religião pode inclusive funcionar como uma forma de aproximação entre crentes de diversas religiões e não crentes, pondo em evidência a questão do diálogo inter-religioso. Aqui refletem-se as narrativas das pessoas mais jovens e com uma imigração mais recente evidenciando um relacionamento mais fácil, logo desde que chegaram a Portugal.

Eu como guineense sempre me habituei a conviver com católicos animistas, pessoas de outras religiões... Eu acho que não há qualquer problema. (H3)

Tive muita abertura, muita abertura mesmo. As pessoas querem saber “ah és muçulmana, então podes-nos contar, como é que é? Como é que é a religião? O que é proibido? O que é que não é proibido?” e eu gosto de partilhar e também pergunto para eles para saber como é a sua religião. Por acaso nunca tive problemas assim a nível de religião. (...) as pessoas gostam de saber mais sobre a nossa religião, sobre temas que não conhecem e assim imagine quando eu chego a um sítio novo onde não tenho à vontade com as pessoas, o facto de elas saberem que eu sou muçulmana pode logo servir para tema de conversa porque as pessoas gostam de saber e assim, acho que sim, que a religião pode pelo menos facilitar o contacto com os portugueses. (M1)

Eu por exemplo posso ir a uma igreja católica e chegar lá através de amigos, por exemplo alguém está a casar e eu vou à igreja participar e essas coisas e o contrário também. Às vezes na mesquita central há muitos jornalistas, muitas pessoas que não são da religião muçulmana e vão lá atrás de informação ou por curiosidade, querem saber e ver e conhecer e são todos bem-vindos. E eu muçulmana posso ir a uma igreja católica e também sou bem-vinda, entro e não há essas coisas de discriminação. (M2)

Sobre sentirem-se ou não discriminados, consideram que ser muçulmano não se traduz necessariamente num fator de discriminação. Veem a sociedade portuguesa enquanto hospedeira e acolhedora mas que, como em qualquer outra, existem algumas situações esporádicas. Os sentimentos variam entre o nunca se terem sentido discriminados e o sentirem-se discriminados algumas vezes, sendo que as situações de discriminação ocorrem sobretudo quando são visualmente identificados como muçulmanos por usarem as vestes características da religião que praticam. A discriminação que alguns dizem sentir não se traduz em atos violentos ou ameaçadores, afigura-se mais enquanto um afastamento por parte dos não muçulmanos, olhares desconfiados ou alguns comentários em tom de gozação.

Eu acho que não. Aqui em Portugal raramente a gente se sente discriminada por essa parte da religião. (M1)

Eu acho que para mim não, mas em senso comum, às vezes as pessoas comentam, amigos por exemplo, comentam “ah fui discriminado porque eu sou muçulmano”, mas para mim não, eu nunca reparei. Desde que eu estou cá nunca ninguém me discriminou por causa de eu ser muçulmano ou por participar na religião muçulmana, pelo contrário. (H3)

Acho que não podemos confundir a sociedade em si com alguns indivíduos. A sociedade portuguesa é uma sociedade hospedeira, o que não quer dizer que todas as pessoas que fazem parte da sociedade tenham a mesma conduta. (H5)

Às vezes quando uso está roupa [estava vestido com os trajes muçulmanos] noto um certo gozo. Pode não sair do coração, mas fazem uma piadinha ou assim. Às vezes entro num café, assim vestido, para tomar alguma coisa e ouço: “eh pá cuidado aí”, “eh pá já aí andam, cuidado” [risos]. Outras vezes estou vestido de muçulmano e ouço “oh pá ainda não é dia de carnaval” [risos]. Essas picardias às vezes existem na sociedade portuguesa. Agora o que é que

acontece... Eu já estou habituado e não levo em conta. No fundo não acho que seja uma coisa que eles têm no coração, como ódio ou assim. (H2)

Sim, às vezes sim, sinto isso, mas não é sempre. Por exemplo quando cubro a cabeça, normalmente para ir à mesquita, eu saio já assim de casa, porque é a minha religião e não tenho vergonha de a demonstrar. E, às vezes, há sempre alguém que olha de lado, ou fica a olhar assim mais parado, a ver, com aquele olhar, sabes como é? (M5)

Pois às vezes existe alguma discriminação... por parte de algumas pessoas. Eu costumo andar assim vestido [com os trajes muçulmanos] e às vezes vou na rua e algumas pessoas afastam-se, passam para o outro lado, parece que têm medo. Também outras vezes, por exemplo nos transportes, nos autocarros ou no comboio, as pessoas, algumas, evitam de se sentar ao meu lado, procuram outro sítio, mas outras não, sentam-se e até metem conversa. Eu acho que isso também depende de pessoa para pessoa. (H4)

Pese embora algumas situações de discriminação com base religiosa que possam ter vivido, os entrevistados definem-nas como pontuais e não como a regra. De um modo quase consensual dizem não ter qualquer tipo de problema de relacionamento com não muçulmanos como colegas de trabalho, vizinhos ou amigos...

Sim... Sim. Não tenho qualquer problema de relacionamento com pessoas de outras nacionalidades ou de outras religiões. Tenho amigos portugueses, católicos... No trabalho também são portugueses, alguns vizinhos também, não tenho qualquer problema. Até olha, a minha vizinha do lado, às vezes, ela não é muçulmana, mas quando eu tenho de sair ou assim, ela fica com o meu filho, a tomar conta dele e eu vou, completamente tranquila. (M2)

Sim, sim. Muito! Por acaso, colegas de trabalho tenho muitos. A maioria é mesmo portugueses. Nunca tive problemas. Agora onde eu estava a trabalhar, agora já não estou, mas antes, era eu, era sozinha, a única muçulmana. A equipa eram quatro mulheres e três eram portuguesas e eu sozinha muçulmana. Por acaso nunca tive assim nenhum problema, relaciono-me bem, muito bem, com portugueses e não muçulmanos. (M1)

Sim, dou-me bem com toda a gente, muçulmanos, católicos, portugueses, guineenses, cabo-verdianos... Acho que ninguém pode ter outro comportamento. Temos de nos relacionar uns com os outros, fazemos todos parte da mesma sociedade. Relaciono-me com pessoas diferentes a nível profissional e tenho grandes amigos católicos. (H1)

Eu, da minha parte, relaciono-me muito bem com pessoas de outras religiões. Aliás, devido à situação em que me encontro, estudo e trabalho, acabo mesmo por diariamente me relacionar mais com pessoas que não são muçulmanas. É claro que aí uma pessoa faz amigos, conhece essas pessoas e, naturalmente, temos um bom relacionamento. (H3)

É portanto, em contextos de trabalho/emprego, de vizinhança e entre amigos que se criam novas redes de sociabilidade havendo, desta forma, a possibilidade de aquisição de capital social extra-comunitário. Isto consequentemente favorecerá a integração dos imigrantes na medida em que, a sociabilidade com um grupo mais alargado (de diversos atores e conteúdos variáveis), e por conseguinte a sociabilidade entre grupos diferentes, tenderá a atenuar os contrastes e a desenvolver continuidades entre ambos (Machado 2002).

Como exceção, no que toca ao relacionamento com não-muçulmanos, uma das nossas interlocutoras diz que não se relaciona muito com pessoas de outras religiões, nem mesmo com os portugueses. Trata-se de uma imigrante recente, está apenas há nove meses em Portugal, o que pode justificar tal posição ao que se acrescenta o facto de ainda não ter arranjado emprego e viver num bairro onde coabita maioritariamente com guineenses. As suas redes relacionais apresentam assim um carácter essencialmente étnico, religioso e familiar (vive num quarto alugado em casa dos tios).

Eu não tenho assim muita relação. Também não conheço muita gente. As pessoas que me dou são aqui do bairro e também algumas lá da mesquita. Depois só conheço ali a senhora do café que é portuguesa e algumas... outras... poucas... algumas que vou vendo por aqui e digo olá. Só isso... (M4)

Ainda relativamente ao sentimento de discriminação torna-se importante referir que os muçulmanos guineenses entrevistados evidenciam que a cor da pele revela-se um fator de maior discriminação quando comparado com a religião pois ocorre mais frequentemente, assume diferentes formas (de maior e menor gravidade) e manifesta-se em situações diversas (em contextos laborais, em locais públicos, em

certos estabelecimentos...). Aqui os discursos são feitos como um desabafo, o tom de voz aumenta e alguns falam com uma certa revolta.

Nalguns serviços que tu vais, às vezes, algumas pessoas, se chega um português atendem de uma maneira, se chega outra pessoa qualquer atendem-te de outra maneira, às vezes com desprezo. Já começam a te julgar porque tu és preto. (H4)

Cá em Portugal, eu fui a um restaurante para me candidatar a uma vaga de gestão hoteleira, que é o meu curso, e logo que cheguei a senhora perguntou-me se eu estava para a vaga de limpeza. Eu disse que não e ela perguntou qual era o meu nível escolar. Quando lhe disse, ela parou... ela olhou logo para mim de maneira diferente. E é isso, então porque é que quando eu cheguei ela me identificou logo como mulher de limpeza. Todos os trabalhos são dignos, não estou a dizer o contrário mas porque fazer logo essa associação... por eu ser preta? (M2)

Eu acho que não é tanto a religião que cria diferenças entre as pessoas, pelo menos aqui em Portugal. Para mim, sinto muito mais discriminação por ser africano, preto, do que por ser muçulmano. Acho também que há uma diferença nas mentalidades da população mais velha e da população mais jovem. Para os mais velhos nós não valem nada [risos]. É verdade... Mas aqueles que já sabem, que já conhecem, 50 anos para baixo, ou 45 para baixo, todos eles sabem o valor de um africano, mas os mais velhos acham que não é possível o preto ser médico, ou engenheiro, ou piloto. (H2)

O que eu acho é que na sociedade portuguesa ainda existe uma discriminação em função da cor da pele. Ainda que disfarçadamente, não mostram de caras. Mas tu vês que a pessoa olha para ti de uma maneira que percebes que a pessoa te está a tentar discriminar. (M4)

Uma pessoa vai na rua e ouve oh preto, oh monhé... Mas já nem se liga. (H3)

Algumas pessoas veem o preto como parasita da sociedade. Acham que não temos dinheiro, não temos estudos, não lavamos, tudo, tudo, tudo. E isso, vê-se diariamente. Posso lhe contar, uma vez a minha filha apanhou piolhos e eu e o meu marido fomos lá chamados à escola e disseram-nos assim: “olhe a sua filha está com piolhos e já há outros meninos que também apanharam. Ela passou a eles”. Ora se havia mais miúdos com os bichos porque é que ela achou que tinha sido a minha filha a passar aos outros? Foi por causa de ela ser preta e acham que não temos higiene? (M3)

Os excertos das entrevistas apresentados vão de encontro ao estudo de Machado (2002), embora não tenhamos registado situações de agressões ou violência física. São percecionadas algumas situações de racismo flagrantes e concordamos com o autor na medida em que a ideia de um racismo subtil não deve ser generalizada pois poderá levar à ocultação e desvalorização de formas de racismo mais gravosas. “A insistência tendencialmente exclusiva na temática do racismo subtil (...) tem favorecido a generalização de que, hoje, todo ou quase todo o racismo é desse tipo, o que não deixa de contribuir para subestimar e ocultar as suas manifestações mais abertas” (Machado 2002: 371).

Dentro deste quadro, entendemos que os migrantes, tanto homens como mulheres, enquanto alvo de discriminação, representam um dos grupos mais vulneráveis das sociedades (Sassen 1998; Mills 2003; Carling 2005). Esta discriminação é, frequentemente, reforçada quando se juntam características como o sexo, a etnia ou religião, entre outras, dificultando a sua integração. “A migração é apenas uma esfera da sociedade em que as imagens são, intencionalmente ou não, contruídas para fazerem o racismo, o sexismo e a pobreza aparecerem como naturais, normais ou inevitáveis” (Carling 2005: 16). Ainda assim, a nossa amostra, não demonstrando sentir-se plenamente integrada revela sinais de uma integração bem sucedida a diferentes níveis, como veremos de seguida.

VII.7 – O Sentimento De Integração Na Sociedade Portuguesa

Uma das perguntas contempladas no nosso guião de entrevista era saber o que é que os nossos interlocutores entendiam por integração. Consideramos que fazia sentido fazer tal questão pois, sendo este um dos conceitos fundamentais do nosso trabalho era importante perceber que significado lhe atribuíam.

Eu acho que entendo, de modo geral, é uma pessoa se sentir como se fosse em casa. Porque não é só por ter papel, a documentação ou estar legal ou ter apoio económico que uma pessoa se sente integrada. Eu acho que para me sentir integrada, eu acho que tenho de me sentir como se eu estivesse em minha casa, no meu país, poder gozar os meus direitos, poder votar e poder opinar, dar alguns pontos que eu acho contrários ou positivos. (M1)

Eu entendo por integração... Por exemplo ter acesso a tudo, ter acesso, como é que eu posso dizer... a tudo, às necessidades básicas. Integração é também saber conviver com as pessoas, não me sentir excluída ou posta de lado e essas coisas assim. (M5)

Integração... Bem... Bem, eu acho que isso é muitas coisas. É integração social, é viver com dignidade, viver com tranquilidade viver com respeito, viver com os meus direitos e deveres e ser respeitado, ter casa, ter trabalho. (H4)

As respostas, inicialmente, direcionavam-se para aquilo que o estado e a sociedade lhes deviam oferecer, os direitos no caso do estado, e o respeito no caso da sociedade. A eles (muçulmanos guineenses) cabia-lhes cumprir as leis e cumprir com os seus deveres. No entanto, à medida que a conversa ia fluindo foram acrescentando que a integração era também um processo de adaptação, evolutivo, contínuo e dinâmico entre as partes envolvidas. O entendimento de integração dos entrevistados aproxima-se assim do conceito de integração anteriormente por nós desenvolvido.

É sobretudo a capacidade de compreensão que ambas as partes devem ter, de respeito e tolerância, de compaixão e de compreender o outro. Perceber que não podemos ser exatamente iguais mas podemos conviver na base da diferença. Depende do esforço de cada um e de ambas as partes. É como um processo de negociação onde ambas as partes têm de fazer cedências, mas também retiram benefícios. (H2)

(...) eu acho que a pessoa que migra tem de estar mais aberta para poder se integrar. Não vai ficar no seu mundinho e esperar que as pessoas venham e façam-lhe tudo. Tens de te abrir, tens de ir aos espaços, tens de conhecer, tens de participar, para poderes sentir e saber como funciona a sociedade onde estás. Eu acho que isso também falta em muitos imigrantes e do meu lado eu acho que faço o possível, o máximo, para me sentir integrada. (M1)

Na integração temos de conservar a nossa cultura e temos também de fazer adaptação da cultura do país de acolhimento. Outra coisa... Se nós chegamos e achamos que a cultura do país de acolhimento não nos serve, isso, vamos ter dificuldades em integrar. A integração é manter a nossa cultura, juntar a nova. (H1)

No seguimento da entrevista questionamos os intervenientes sobre se se sentiam integrados e o que entendiam fazer falta para se sentirem completamente integrados. As respostas espelharam uma diferença entre homens, que disseram, maioritariamente, sentirem-se integrados, e mulheres, que embora não se sintam excluídas ressaltam algumas situações que podiam ser melhoradas.

A unanimidade que se verificou entre os homens pode ser explicada se nos debruçarmos sobre os seus recursos pessoais. Todos são casados e vivem com as suas famílias, mulheres e filhos, numa casa própria. Apesar do nível de escolaridade variar, assim como a ocupação profissional, todos estavam empregados no momento da entrevista e apenas um referiu não ter nacionalidade portuguesa. Por outro lado, a imigração ocorreu já há um tempo considerável (a imigração mais recente foi à cinco anos).

Sinto-me integrado na medida em que respeito as leis do país onde vivo... Sou respeitado... Ninguém me viola nas ruas. E até porque tenho trabalho, tenho casa, consigo trazer comida para casa. Logo, há muitos portugueses que estão piores que eu. Dormem na rua... não têm trabalho e por aí. (H2)

Aqui em Portugal sinto-me integrado. Até, às vezes, em certas situações sinto-me muito mais adaptado do que se estivesse na Guiné. (H5)

Sim, sinto-me integrado. Mas isso lá está, depende também muito das pessoas. Quando temos dificuldade em integrar, achamos sempre que a culpa não é nossa, é dos outros. É a mesma coisa como aqueles portugueses que têm dificuldades sociais, não conseguem arranjar o trabalho. Acham que os imigrantes é que lhes vieram tirar o emprego. Agora quem está integrado até gosta porque está num mundo globalizado. Eu sinto-me integrado e acho que as pessoas é que têm de conquistar a integração, têm de fazer para se sentirem integradas. (H1)

Já no caso das mulheres, os perfis são mais heterogéneos. Os seus recursos pessoais acabam por não ser potenciados da mesma forma que os dos homens na medida em que, existem situações de desemprego, ainda que possuam um grau de escolaridade superior. O estado civil varia entre viúvas, divorciadas e casadas e entre estas últimas, apenas uma vive com o cônjuge em Portugal. Assim, muitas vezes são

elas que sustentam sozinhas a família que está cá em Portugal e ainda enviam remessas para a que ficou para trás. Por outro lado, as saudades dos entes que ficaram no país de origem são evidentes e apenas duas já adquiriram a nacionalidade portuguesa. São estas últimas que revelam sentir-se mais integradas mas, ainda assim, uma delas fala da necessidade de alterar mentalidades nomeadamente em relação ao racismo.

Eu não digo que eu não estou integrada mas eu acho que não é a 100%. Não posso dizer 100% integrada porque ainda também tenho de ter nacionalidade para poder votar, poder opinar, exercer os direitos. Com estatuto de residência sei que alguns países já podem votar mas os guineenses ainda não, ainda não podem votar. Mas, a nível intermediário, estava a trabalhar, estudei cá, estava a trabalhar cá, portanto não digo que não estou integrada mas eu acho que falta, ainda faltam alguns pontos. Não é só a questão da nacionalidade é também... o meu marido também não está cá, só vem cá às vezes, também gostava que ele viesse para cá. É mais isso. (M1)

Aqui em Portugal eu considero Portugal como a minha segunda pátria, que é. A seguir à Guiné, é o segundo país onde eu me sinto mais à vontade, em relação a outros países que eu já conheci. (...) Agora há sempre alguma coisa que se pode mudar, que se pode alterar e melhorar. Para mim é mesmo a questão da discriminação que os portugueses têm de mudar a mentalidade. Não pode haver nada de preconceito, porque tu és africano, porque tu és branco, porque tu és preto, porque tu és amarelo, ou porque tu tens qualquer uma cor que passe na tua cabeça. As pessoas são todas iguais e por isso temos de tratar todos da mesma forma. (...) Discriminação em função da cor da pele, porque relativamente à religião não sinto nada, é mesmo pela cor da pele da pessoa. Ou seja, por eu ser africana, preta, as pessoas não podem olhar para mim já com uma ideia negativa. (M3)

Pois, para mim era importante ter trabalho. Foi para isso que vim para cá. Assim, conseguia juntar dinheiro para arranjar casa. Depois o meu marido e os meus filhos podiam vir para cá, vir ter comigo. É muito difícil deixar o marido e dois filhos pequenos para trás. (M4)

Sim, sim. Eu sinto-me integrada. Também já cá estou há muito tempo. A minha família já veio toda para cá. (M5)

Embora um maior ou menor grau de integração evidenciado pelos nossos entrevistados, nenhum deles entende nem vê a religião como um obstáculo ou como

algo que possa dificultar tal processo. Para eles, a religião ajuda-os a dar sentido à vida e o Islão é também uma forma de estar e opção de cada um.

Não não. Eu não vejo a religião como um obstáculo, porque é assim, para já eu sei o que é que eu sou e eu respeito a cultura e a religião dos outros. Nunca ponho a minha religião acima da dos outros, eu sempre sei separar essas coisas portanto eu, da minha parte não vejo isso como um obstáculo. A minha religião não me impede nem me priva de qualquer oportunidade. (H3)

Eu não sei bem como explicar isso, mas para mim não. Por exemplo, eu sou muçulmana com todo o orgulho. Eu gosto de ser muçulmana e se pudesse voltar atrás escolhia na mesma a religião muçulmana para minha religião. É uma coisa praticada na minha família de gerações em gerações. Eu manifesto isso com todo o prazer e com todo o gosto. Não vejo isso como qualquer obstáculo, não existe uma parte positiva e outra negativa. A religião muçulmana, eu sigo porque os meus seguem e porque eu tenho fé, eu acredito. Eu vejo a religião dessa forma. (M5)

Se inibe... Não, eu acho que não. Eu não vejo isto como uma coisa que me inibe... Não, pelo contrário, muitas vezes através da religião, partilhando com a própria comunidade portuguesa, com pessoas que muitas vezes não conhecem, há uma partilha de informação, as pessoas querem ter uma noção, saber como é que é, como é que as coisas acontecem. (...) Eu acho, pelo contrário, isso não me inibe em nenhuma participação. Em tudo o que eu participo, vou e digo que eu sou muçulmana e falo. Nunca tive qualquer problema com isso. Por acaso não, nunca. (...) aqui em Portugal não há aquele problema, assim aquele choque entre religiões, isso não há.. Esse choque entre religiões não, aqui em Portugal é muito passivo a esse nível. (M2)

A religião pode ser uma barreira para aqueles que são os fanáticos. Isso aí sim. Agora um muçulmano, um verdadeiro muçulmano, sabe que pode praticar a sua religião em qualquer lugar do mundo. Mas claro, também temos de cumprir com as nossas obrigações. Eu acho que se respeitarmos e cumprirmos as leis do país, a religião não é um problema. (H1)

Pois, lá está. É como eu lhe disse. Quando eu vim para cá, no início, a religião foi um problema. Quando se está num ambiente de estudante, malta jovem, a religião foi um obstáculo. Incompatibilidade mesmo, até porque os valores e os princípios não se conciliam. (...) Agora já não vejo as coisas da mesma maneira. As leis mudaram, as mentalidades também mudaram, há mais interesse pelo Islão (...) Não é por eu ser muçulmano que não vou arranjar trabalho, ou não vou ter a nacionalidade, ou estou privado de ir aqui ou ali. Não! Eu sou e faço tudo como qualquer outro português. (H5)

Não, cada religião tem os seus costumes e tradições, os católicos têm umas, os muçulmanos tem outras etc. etc. etc. Agora não é a religião que nos impede do que quer que seja. Eu pratico porque acredito e isso é também uma forma de viver. Portanto não me diferencio de nenhuma portuguesa ou de outra nacionalidade. (M3)

(...) Por exemplo, em França, o governo francês impediu as pessoas de andarem com o cabelo tapado. Mas eles não percebem que isso faz parte da religião muçulmana. As mulheres muçulmanas têm de andar tapadas. É nesses países, onde criam essas imposições que acontecem os atentados. Do meu conhecimento, aqui em Portugal ainda não houve nenhum atentado. Esses problemas surgem quando os países criam essas discriminações entre religiões, e aqui em Portugal isso não acontece, aqui cada religião é bem-vinda, desde logo que saibas respeitar as dos outros. Por isso a religião não representa qualquer obstáculo. (H4)

VIII – Notas Finais: Religião Como Ponte, Fronteira Ou Ambas?

As migrações tornaram as sociedades atuais extremamente heterogêneas e tal como a Organização Internacional das Migrações (OIM 2006) identifica, a crescente diversidade dos fluxos migratórios, as questões emergentes de crescente pluralismo religioso, e o renovado interesse pela religião em todo o mundo têm contribuído para o debate entre religião e migrações.

Procurou-se nesta dissertação responder à pergunta: **“Que papel desempenha a religião na integração dos imigrantes”** através do estudo de caso dos muçulmanos guineenses. A análise que desenvolvemos, feita a três níveis distintos: o Estado (o enquadramento legal da questão religiosa), a Comunidade religiosa (instituições e relacionamento entre os membros) e a sociedade portuguesa (vista pelos olhos dos muçulmanos) leva-nos a concluir que:

- Ao nível do Estado houve uma clara evolução no que toca à concessão de direitos relativos à liberdade e igualdade entre religiões, tanto a nível individual como coletivo, para que muito contribuiu a LLR. O facto de se manter a Concordata entre o Estado português e a Santa Sé, não revela ser um fator de discriminação face às restantes religiões, na medida em que a revisão de 2004 alterou as inconstitucionalidades existentes na Concordata anterior, ao mesmo tempo que, uma vez que teve por base a LLR ficaram garantidos os mesmos direitos quer à Igreja católica, quer a todas as comunidades religiosas radicadas no país.
- Ao nível da Comunidade religiosa é de destacar o papel da CIL através das diversas iniciativas que tem desenvolvido quer para institucionalizar o papel do Islão no espaço público português e desta forma promover um ambiente culturalmente mais próximo para os muçulmanos, quer para promover o dialogo inter-religioso dando a conhecer o Islão e promovendo uma convivência pacífica e de tolerância entre as diferentes religiões existentes no país.

Por outro lado, as instituições religiosas, como mesquitas e salas de culto, para além do suprimento das necessidades espirituais e do fornecimento de alguns apoios sociais e financeiros promovem acima de tudo o

relacionamento e convívio entre os seus membros favorecendo que estes criem laços de solidariedade entre si, o que os ajudas a superar dificuldades com que se debatem no dia-a-dia.

Por fim ficou também evidente que a religião e a própria vivência religiosa sofrem alterações com o processo migratório, o que de resto não é surpreendente pois é difícil encontrar religiões em estado puro (Pace 2010) sobretudo num ambiente socialmente diferente onde a religião praticada se assume como minoritária. Assim, a reinterpretação da religião e a sua adequação ao meio envolvente distinguiu-se como estratégia utilizada pelos nossos entrevistados como forma de integração na sociedade.

- Relativamente à sociedade de acolhimento, a ideia geral transmitida é de uma sociedade recetiva e acolhedora. Contudo situações pontuais de discriminação tendo por base o fator religioso são apontadas, facto agravado e com proporções maiores quando associado à cor da pele.

Neste sentido, acreditamos que a religião pode e deve ser vista como uma ponte para a integração dos imigrantes mas que necessita do desenvolvimento de estratégias por todas as partes envolvidas. A religião é um fenómeno que pauta as sociedades contemporâneas desde as políticas estatais, discursos políticos, meios de comunicação e até mesmo formas de olhar os outros. No caso dos imigrantes enquanto um elemento integrador, possibilita refúgio, respeitabilidade e recursos e embora não implique necessariamente uma integração plena, contribui para a sua adaptação e participação na sociedade de acolhimento.

Em Portugal, os muçulmanos representam uma realidade diversificada em termos de origens e correntes do Islão e, neste sentido, os resultados obtidos com esta dissertação devem ter isso em conta. Foram elementos de análise apenas os muçulmanos guineenses sunitas, pelo que, estamos cientes de que analisar muçulmanos de outras origens ou de outras correntes do Islão certamente levará a resultados distintos. Por outro lado, somente foi estudada a região de Lisboa sendo que, também aqui, podem encontrar-se diferenças quando analisadas outras regiões do país, “é o nível nacional e, por vezes, inclusive o nível local, o decisivo para promover uma integração bem sucedida” (Leitão 2007: 4).

Para além disto, o sucesso da integração não está garantido a longo prazo, desde logo, porque os muçulmanos em Portugal, diferentemente de outros países europeus, representam ainda uma pequena parcela da população nacional. O aumento deste grupo no país pode levar a reações diferentes e variadas por parte da população e políticas mais ou menos inclusivas por parte do Estado. Neste sentido, acreditamos que a integração está dependente de diversos fatores. O conhecimento do Islão e dos muçulmanos é decisivo para manter uma sociedade coesa, tolerante e respeitadora das diferenças, assim como a manutenção e desenvolvimento de políticas públicas por parte do Estado que garantam e promovam a inclusão dos muçulmanos na sociedade portuguesa, o que parece ser facilitado pelo acesso à nacionalidade. “A condição de nacional cria (...) um laço de lealdade para com os Estados que é muito diferente daquele que une o imigrante à sociedade de acolhimento. Permite-lhe por outro lado, uma afirmação clara das suas convicções sem estar sujeito a eventuais medidas de expulsão” (Leitão 2007: 5). Por fim, a própria forma de viver e pensar o Islão por parte dos imigrantes será também um fator perentório.

X – Referências

Alcorão, Volume I. 1978. Mem Martins: Edições Europa América.

Allen, Christopher. 2010. *Islamophobia*. Inglaterra: Ashgate Publishing Limited.

Bastos, Susana Pereira, Ana Costa e Filomena Barotéu. 2006. “Construindo um Modo Pessoal de se Dizerem Muçulmanos e Portugueses: O Caso dos Jovens Ismaelitas e Sunitas Indianos de Lisboa”. Em *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes*, organizado por Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos, 153-178. Lisboa: ACIME.

Bastos, Susana Pereira, José Gabriel Pereira Bastos e colaboradores. 2006. “Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: Projeto de Pesquisa e Primeiros Resultados”. Em *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes*, organizado por Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos, 45-94. Lisboa: ACIME.

Bauboöck, Rainer. 1996. “Social and Cultural Integration in a Civil Society”. Em *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, editado por Rainer Bauboöck, Agnes Heller e Aristide R. Zolberg, 67- 131. Viena: Avebury.

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nova Iorque: Doubleday.

Berger, Peter. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

Boniface, Pascal. 2002. *Guerras do amanhã*. Lisboa: Editorial Inquérito.

Borges, Anselmo. 2010. *Religião e Diálogo Inter-Religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Boyd, Monica. 1989. “Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas”. *International Migration Review*, vol. 23(3): 638-670.

Brito, José de Sousa. 2015. “A reforma do direito das religiões em Portugal depois da revolução de 25 de Abril de 1974”. Em António Manuel Hespanha - Entre a História e o Direito, organizado por Cristina Nogueira da Silva, Ângela Barreto Xavier e Pedro Cardim, 275-283. Coimbra: Almedina

Cádima, Francisco e outros. 2003. *Representações (imagens) dos imigrantes e das minorias étnicas na imprensa*. Lisboa: OBERCOM.

Canotilho, J. J. Gomes e Vital Moreira. 2014. *Constituição da República Portuguesa Anotada – Vol. I*. Coimbra: Coimbra Editora.

Carling, Jorgen. 2005. “Gender Dimensions of international migration”. *Global Migration Perspectives* 35. Geneva: Global Commission on International Migration.

<http://jorgencarling.wordpress.com/2014/07/28/gender-dimensions-of-international-migration/>.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in Modern World*. Chicago: University Press.

Casanova, José. 1995. "Dimensiones Públicas de la Religión en las Modernas Sociedades Occidentales". *Inglesia Viva* 178-179: 395-410

Castles, Stephen e Mark Miller. 2003. *The Age of Migration*. Hampshire: Macmillan.

Catroga, Fernando. 2006. *Entre Deuses e Césares – Secularização, Laicidade e Religião Civil: Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Almedina.

Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa. 1998. <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/Racismo.pdf>

Costa, Sandra. 2006. "O Islão em Portugal". Em *O Islão na Europa*. Organizado por Maria do Céu Pinto, 155-174. Lisboa: Editora Prefácio.

Coutinho, José Pereira. 2012. "Religião e outros conceitos". *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* XXIV: 171-193.

CRP. 1976. *Constituição da República Portuguesa*. Coimbra: Coimbra Editora.

Dimas, Samuel. 2013. "A dinâmica positiva da secularidade como fundamento ético-religioso da ordem social que visa o bem comum e a felicidade privada". *Revista Lusófona de Ciências da Religião* nº18-19: 257-280.

Dix, Steffen. 2006. "Da crítica à sociologia da religião: uma viragem e seu impacto sócio-cultural". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 9/10: 9-24.

Dix, Steffen. 2009. "Religious plurality within a catholic tradition: A study of the Portuguese capital, Lisbon, and a brief comparison with Mainland Portugal". *Religion* 39: 182-193.

Dobbelaere, Karel e Jan Lauwers. 1973. "Definition of Religion – A Sociological Critique". *Social Compass* 4: 535-551.

Dobbelaere, Karel. 2004. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelas: Lang.

Durkheim, Emile. 1984. *The Division of Labour in Society*. Londres: Macmillan.

Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Nova Iorque: Free Press.

EUMC. 2006. *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_EN.pdf.

Fekete, Liz. 2009. *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. Londres: Pluto Press.

Fernandes, António Teixeira. 2010. "Introdução". Em *Religião em Movimento: Imigração e Diversidade em Portugal e em Itália*, coordenado por Helena Vilaça e Enzo Pace, 7-20. Lisboa: Estratégias Criativas.

Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Nova Iorque: University Press.

Foley, Michael e Dean Hoge. 2007. *Religion and the New Immigrants: Social Capital, Identity and Civic Engagement*. Oxford: University Press.

Foner, Nancy e Richard Alba. 2008. "Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?". *International Migration Review*, vol.42(2): 360-392.

Fonseca, Maria Lucinda e Alina Esteves. 2002. "Migration and New Religion Townscapes in Lisbon". Em *Immigration and Place in Mediterranean Metropolis*, organizado por Maria Lucinda Fonseca e outros, 255-289. Lisboa: Luso-American Foundation.

Geertz, Clifford. 2006. "La religion, sujet d'avenir". *Le Monde* 5 de Maio http://www.lemonde.fr/idees/article/2006/05/04/la-religion-sujet-d-avenir-par-clifford-geertz_767967_3232.html.

Goldenberg, Mirian. 2004. *A Arte de Pesquisar: Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record.

González, Elsa, José Lozano e Pedro Pérez. 2009. "Beyond the Conflict: Religion in the Public Sphere and Deliberative Democracy". *Res Publica* 15: 251-267.

Gordon, Milton M. 1964. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and national Origins*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Guellouz, Azzedine. 1996. *O Alcorão*. Lisboa: Instituto Piaget.

Habermas, Jürgen. 2005. *Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.

Hagan, Jacqueline e Helen Rose Ebaugh. 2003. "Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process". *International Migration Review*, vol.37(4): 1145-1162.

Harrison, Victoria. 2006. "The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World". *The International Journal for Philosophy of Religion* 59: 133-152.

Henriques, Joana Gorjão. 2015. "São Portugueses, São Muçulmanos". *Público*, 08 de Fevereiro de 2015. <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/sao-portugueses-sao-muculmanos-1685260>.

Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Lisboa: Gradiva.

Hirshman, Charles. 2004. "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States". *International Migration Review* vol.28, nº 3: 1206-1233.

Huang, Yinxuan. 2015. "Religion as Social Capital in Britain: Its Nature and Contribution to Integration". *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 2015, vol. 6(1): 13-26.

Keshavjee, Faranaz. 2009. "O Islão". *Revista Portuguesa de História*, nº40: 113-122.

Kivisto, Peter. 2014. *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge: Polity Press.

Küng, Hans. 2010. *Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70.

Leitão, José. 2004. "The New Islamic Presence in Portugal Towards a Progressive Integration". Em *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, editado por Roberta Aluffi B.-P e Giovanna Zincone, 179-193 Leuven: Peeters.

Leitão, José. 2007. "Os muçulmanos na Europa, entre a exclusão e a cidadania". *Janus* 2007. <http://janusonline.pt/2007/2007.html>.

LLR. 2001. Lei da Liberdade Religiosa - Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho. [http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei_mostra_articulado.php?nid=806&tabela=leis&so miolo](http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei_mostra_articulado.php?nid=806&tabela=leis&so_miolo).

Lopes, José J.A. 2008. "Direito Eclesiástico Português do Séc. XXI". *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto* 5: 143- 213.

Lubenow, Jorge Adriano. 2007. "A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica". *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 10: 102-123.

Luckmann, Thomas. 1976. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Times*. Nova Iorque: Macmillan.

Machado, Fernando Luís. 2002. *Contrastes e Continuidades: Migrações, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.

Machado, Jónatas. 2009. "Tempestade Perfeita? Hostilidade à Liberdade Religiosa no Pensamento Teorético-Jurídico". Em *Direito à Liberdade Religiosa: Desafios e Perspectivas para o Século XXI*, coordenado por Valerio de Oliveira Mazzuoli e Aldir Guedes Soriano, 67-102. Belo Horizonte: Forum.

Malheiros, Jorge Macaísta. 1996. *Imigrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança*. Lisboa: Edições Colibri.

Mamede, Suleiman Valy. 1978. "Introdução". Em *Alcorão*, Volume I. Mem Martins: Edições Europa América.

Mamede, Suleiman Valy. 1994. *O Islão e o Direito Muçulmano*. Lisboa: Castilho.

Mapril, José. 2005. "«Bangla masjid»: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa". *Análise Social*, n.º 173: 851-873.

Mapril, José. 2012. "Será que Deus não Precisa de Passaporte? Islão "Imigrante", Normatividades Seculares e Islamofobia". Em *Imigração e Racismo em Portugal: O Lugar do Outro*, organizado por Bruno Peixe Dias e Nuno Dias, 137-152. Lisboa: Edições 70.

Matos, Luís Salgado de. 2013. "Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja". Em *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*, organizado por António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos, 25-105. Lisboa: ICS.

Matos, Luís Salgado. 2015. "Relatório de 2014: A Religião continua central na Relação Estado e Igreja no Mundo". *Estado e Igreja Blog*. 7 de Janeiro de 2015. <https://estadoeigreja.wordpress.com/2015/01/07/a-religiao-continua-central-na-relacao-estado-e-igreja-no-mundo-em-2014/>

Meintel, Deirdre e Marie Nathalie LeBlanc. 2003. "La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation". *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27(1): 5-10.

Mills, Mary. 2003. "Gender and Inequality in the Global Labor Force". *Annual Review of Anthropology* 32:41-62.

Miranda, Jorge. 2006. *Escritos Vários sobre Direitos Fundamentais*. Estoril: Principia

Moreira, Alberto da Silva. 2008. "O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea". *Estudos da Religião* n.º 34: 70-83

Nações Unidas. 2016. *International Migration Report 2015: Highlights*. Nova Iorque: Nações Unidas. http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf

OIM. 2006. *Final Report of the Conference: Migration and Religion in a Globalized World*. Rabat: OIM.

Oliveira, Maria João. 2012. "Espaços de religiosidade no Porto: o seu papel na integração dos imigrantes brasileiros". *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Número temático: Imigração Diversidade e Convivência Cultural: 211-234.

Pace, Enzo. 2010. "Religiões em Movimento. Imigração, novas gerações e diferenças de género". Em *Religião em Movimento: Imigração e Diversidade em Portugal e em Itália*, coordenado por Helena Vilaça e Enzo Pace, 21-35. Lisboa: Estratégias Criativas.

Pádua, Elisabete Matallo Marchesini de. 2004. *Metodologia da Pesquisa: Abordagem Teórico-Prática*. Campinas: Papirus.

Pedro, Rui M. da Silva. 2004. "Comentário à intervenção de Maria Beatriz Rocha-Trindade". Em *Actas do I Congresso Imigração em Portugal: Diversidade-Cidadania-Integração*, organizado pelo Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 192-198. Lisboa: ACIME.

Pew Research Center. 2011. *Rising Restrictions on Religion*. Washington: Pew Research Center. <http://www.pewforum.org/2011/08/09/rising-restrictions-on-religion2/>

Pew Research Center. 2012a. *Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants*. Washington: Pew Research Center. <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>

Pew Research Center. 2012b. *The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

Pew Research Center. 2015. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 - Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>.

Pinto, Paulo Mendes. 2005. *Para uma Ciência das Religiões em Portugal*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Pires, Rui Pena. 1999. "Uma Teoria dos Processos de Integração". *Sociologia, Problemas e Práticas* 30: 9-54.

Pires, Rui Pena. 2012. "O Problema da Integração". *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* XXIV: 55-87.

Piselli, Fortunata. 1998. "Mulheres Migrantes: Uma Abordagem a partir da Teoria das Redes". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº50: 103-119.

Portes, Alejandro. 2000. "Capital Social: Origens e Aplicações na Sociologia Contemporânea". *Sociologia, Problemas e Práticas*, vol. 33, 133-158

Quivy, Raymond e Luc Van Campenhoudt. 1995. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.

Reder, Michael e Josef Schimidt. 2010. "Habermas and Religion". Em *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, organizado por Jürgen Habermas e outros, 1-14. Cambridge: Polity Press.

Riesebrodt, Martin. 2007. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University Press.

Riis, Ole. 1993. "Developments in the Study of Religion in Modern-Society". *Acta Sociologica* 36 (4): 371-383.

Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Se Deus Fosse um Activista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.

Sassen, Saskia. 1998 *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: New Press.

Silva, Teresa de Almeida. *Islão e Fundamentalismo Islâmico: das Origens ao Século XXI*. Lisboa: Pactor.

Smith, Wilfred. 1964. *The meaning and end of religion*. Nova Iorque: The Macmillan Company.

Taylor, Charles. 2011. "Why we Need a Radical Redefinition of Secularism". Em *The Power of Religion in the Public Sphere*, editado por Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen, 34-59. Nova Iorque: University Press.

Tiesler, Nina Clara. 2009. "Country Chapter Portugal". Em *Yearbook of Muslims in Europe*, editado por Jorgen Nielson, 277-282. Leiden: Brill.

Tiesler, Nina Clara. 2000. "Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal". *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 34: 117-144.

Tiesler, Nina Clara. 2005. "Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português". *Análise Social*, n.º 173: 827-849.

Tocqueville, Alexis. 2010. *Democracy in America*. (vol. 1). Indianapolis: Liberty.

Tubergen, Frank Van. 2006. "Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(1): 1-22.

Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Londres: Jonh Murray.

Vakil, AbdoolKarim. 2003. "Questões Inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade". Em *Fantasmas e fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, coordenado por Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira, 255-294. Porto: Campo das Letras.

Vakil, AbdoolKarim. 2004. "Do Outro ao Diverso – Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades", *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* nº5/6: 283-312.

Valente, David. 1999. "As relações Igrejas-Estado em Portugal antes e depois do 25 de Abril de 1974". *Lusotopie* 1999, 271-275.

Vilaça, Helena. 1997. "Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal". Comunicação apresentada na XXIV Conferência da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões, Toulouse, 7-11 de Julho de 1997.

Vilaça, Helena. 2006. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Vilaça, Helena. 2008. *Imigração, Etnicidade e Religião: O Papel das Comunidades Religiosas na Integração dos Imigrantes da Europa de Leste*. Lisboa: ACIDI.

Voll, John O. 2004. "Islam and Islamic". Em *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, editado por Richard C. Martin e outros, vol.2, 359-360. Nova Iorque: Macmillan.

Willaime, Jean-Paul. 2015. "As condições socioculturais da religião na ultramodernidade contemporânea". Em *Deus ainda tem futuro?*, coordenado por Anselmo Borges, 21-51. Lisboa: Gradiva.

Zepeda, José. 2010. "Secularização ou Ressacralização: O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25 (73): 129-141.

Zolberg, Aristide R. e Long Litt Woon. 1999. "Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States". *Politics & Society*, vol. 27(1): 5-38.

XI – Anexos

Anexo 1 – Guião de Entrevistas

Guião de entrevista

1. Apresentação do entrevistado

Pontos essenciais (idade; estado civil; composição do agregado familiar; situação perante o emprego; há quanto tempo está em Portugal)

Objetivos: Abrir caminho para o desenrolar da entrevista

Traçar o perfil dos entrevistados

2. A religião é uma parte importante da sua vida? Com que frequência vai à Mesquita? Em Portugal vai mais vezes à Mesquita do que ia no seu país de origem? Relativamente aos cinco pilares do Islão, existem diferenças na forma como são cumpridos quando compara a Guiné com Portugal?

3. Considera que a religião se traduz numa comunidade de entreajuda?

A que níveis se manifesta essa entreajuda:

- em encontrar emprego?
- a arranjar casa?
- a ter apoio afetivo?
- em encontrar pessoas do seu país?
- a aceder a informação do país de origem?
- a relacionar-se com os portugueses?
- a proteger do racismo e da xenofobia?
- a ajudar e apoiar a família que ficou para trás?

4. A religião inibe a participação na vida económica, social e cultural, a participação cívica, ao nível do trabalho...?
Como inibe:
 - com ritmos de vida diferentes?
 - com atitudes perante a vida? (relações de género, gerações, estilos de vida)
5. Considera que a religião é um dos principais fatores de discriminação na sociedade portuguesa?
6. Costuma relacionar-se com portugueses e não muçulmanos (amigos, colegas de trabalho, vizinhos...)?
7. O que entende por integração? O que entende que faz falta para se sentir completamente integrado?